Ph. Un. 479

Strümpell

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

DIE GESCHICHTE

DER

GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE

ZUR

ÜBERSICHT, REPETITION UND ORIENTIRUNG
BEI EIGENEN STUDIEN

ENTWORFEN

VON

LUDWIG STRÜMPELL

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEORETISCHEN UND PRAKTISCHEN
PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU DORPAT.

ZWEITE ABTHEILUNG.

DIE PRAKTISCHE PHILOSOPHIE.

ERSTER ABSCHNITT.

LEIPZIG
LEOPOLD VOSS
1861.

339-D.

DIE GESCHICHTE

DER

PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE

DER GRIECHEN

VOR ARISTOTELES

DARGESTELLT

VON

LUDWIG STRÜMPELL

ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEORETISCHEN UND PRAKTISCHEN PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU DORPAT.

LEIPZIG

LEOPOLD VOSS.

1861.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

MEINEM FREUNDE

LUDWIG MERCKLIN

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT ZU DORPAT

GEWIDMET.

VORREDE.

Die Geschichte der praktischen Philosophie der Griechen, von welcher die vorliegende Schrift den ersten und in sich abgeschlossenen Theil enthält, der von Sokrates bis auf Aristoteles reicht, konnte nicht in derselben Weise dargestellt werden, wie die Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen, die der Verfasser vor sechs Jahren veröffentlicht hat. Die metaphysischen, naturphilosophischen und psychologischen Lehren der Alten hängen vom Anfang bis zum Ende ihrer Entwickelung so zusammen, dass man die Uebergänge und die Motive ihrer verschiedenen Richtungen deutlich wahrnimmt und eben hierin zugleich ein inneres, den Begriffen selbst entlehntes Regulativ für die Anordnung im Ganzen und im Einzelnen besitzt. Dabei ist der Reichthum der theoretischen Gedanken so gross, dass, wenn man sich auch in aller Kürze genau auf der Linie des Wesentlichen hält, dennoch diese Linie breit genug bleibt, um unser Nachdenken zu fesseln. Mit dem Gebiet der praktischen, d. h. ethischen, ästhetischen, juristischen, politischen, pädagogischen Vorstellungen und Begriffe der Alten, wie weit sie, wie hier, in einer philosophischen Form gesucht werden, verhält es sich anders: wie im Beginn ihrer doctrinellen Behandlung, so wirken auch in ihren Fortsetzungen drei ganz verschiedene Potenzen, nämlich Individualität, Denken und Leben, auf Urtheil und Schluss ein, und das Material, welches hiernach in sämmtlicher Hinsicht sehr ungleich ist, verträgt nur stellenweise eine Behandlung nach deductiven und systematischen Gesichtspunkten.

Aus diesem in der Sache liegenden Grunde hat der Verfasser eine freiere Darstellungsart wählen müssen, die ausser dem scientifischen Inhalte auch die Wirkungen zur Anschauung bringen konnte, welche namentlich die Individualität und das Leben auf die antike praktische Philosophie ausgeübt haben. Hiermit hängt aber zusammen, dass der Verfasser sich für diese Schrift, welche von der Form eines Lehrbuchs nichts an sich trägt, auch zum Theil andere Leser gedacht hat, als für seine Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. Er hofft, dass sie nicht blos für Gelehrte und insbesondere Philosophen von Fach geschrieben, sondern auch geeignet ist, jeden Gebildeten, der ein Interesse für praktische Fragen mitbringt, das Verständniss für die Beantwortungen solcher Fragen im Alterthum und deren richtige Schätzung zu ermöglichen.

Der Verfasser.

INHALT.

EINLEITUNG.

Seite

Unterscheidung der theoretischen Philosophie von der praktischen. Die Ethik ein Theil der letzteren. Begriff und Aufgabe der Geschichte der Ethik. Die Hauptrichtungen aller bisherigen Ethik und die Veranlassungen ihres Unterschiedes. Die natürliche Grundlage der praktischen Philosophie im Allgemeinen und die der griechischen insbesondere. Die hohe Bedeutung der Geschichte der Ethik 1

ERSTER THEIL.

Die ersten Versuche das Ethische zu systematisiren.

ERSTES KAPITEL.

Die Motive, welche zur wissenschaftlichen Behandlung des Ethischen durch Sokrates hinführten, mit Berücksichtigung der formalen Gegensätze zwischen Sokrates und den Sophisten 23

ZWEITES KAPITEL.

Die vulgären ethischen Reflexionen der Sophisten und Anderer, denen Sokrates und Plato gegenüberstanden 72

DRITTES KAPITEL.

Die Ethik des Sokrates 116

ZWEITER THEIL.

Die platonische Ethik.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Individualität der platonischen Ethik auf Grundlage ihrer Tendenzen, im Anschluss theils an sokratische, theils an eigne, in der Ideenlehre wurzelnde Motive. Anordnung des Materials 182

ZWEITER ABSCHNITT.

Die systematische Fortbildung der Ethik durch Plato.

ERSTES KAPITEL.

Die Distinction der Begriffe καλόν, ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδύ und ihrer Gegentheile . 223

ZWEITES KAPITEL.

Seite

Das Gute als menschliches Gut 263

DRITTES KAPITEL.

Die Tugend . 285

VIERTES KAPITEL.

a. Die Anfänge einer Systematisirung der angewandten Ethik auf Grundlage der sokratischen Unterscheidung zwischen Wissen und Nichtwissen.
b. Die Analyse der staatlichen Gesellschaft und die Definition der politischen Functionen . 318

DRITTER ABSCHNITT.

Die reformatorischen Lehren Plato's.

ERSTES KAPITEL.

Plato's Stellung zwischen Theorie und Praxis 353

ZWEITES KAPITEL.

Plato's Gegensatz gegen seine Zeit in Bezug auf Erziehungs- und Unterrichtswesen . 370

DRITTES KAPITEL.

Plato's Gegensatz gegen seine Zeit in Bezug auf Verfassungswesen und Politik überhaupt . 414

DRITTER THEIL.

Xenophon.

ERSTES KAPITEL.

Mitwirkung und allgemeine Charakteristik der xenophontischen Ethik . . 459

ZWEITES KAPITEL.

Xenophons Ethik als Gegenbild der platonischen Ethik 482

EINLEITUNG.

Unterscheidung der theoretischen Philosophie von der praktischen. Die Ethik ein Theil der letzteren. Begriff und Aufgabe der Geschichte der Ethik. Die Hauptrichtungen aller bisherigen Ethik und die Veranlassungen ihres Unterschiedes. Die natürliche Grundlage der praktischen Philosophie im Allgemeinen und die der griechischen Ethik insbesondere. Die hohe Bedeutung der Geschichte der Ethik.

Man nimmt an, dass Niemand, der an der naturwissenschaftlichen Bildung Theil habe, heut zu Tage mehr die Wahrheit des Gedankens bezweifeln dürfe, dass die Welt als Inbegriff sich gegenseitig bedingender Erscheinungen unter der Idee eines Systemes von Gesetzen aufgefasst werden müsse, wodurch bei aller Veränderlichkeit des Einzelnen die Stabilität und Ordnung des Ganzen gesichert werde. Jedes Einzelne ferner, insoweit es überhaupt Naturereigniss ist, soll durch den Complex der es bedingenden Ursachen die Möglichkeit seines Gegentheils von sich ausschliessen und die Welt mithin in keinem Zeitmomente anders sein können, als sie eben gerade ist. Unter der Wirkung dieses Gedankens, der im Anfange der Geschichte der Naturwissenschaft nur in verworrenen Vorstellungen ausgedrückt wurde, allmälig aber mehr Licht gewann, hat die Natur sich mit dem Charakter der N o t h w e n d i g k e i t und eben hierdurch gleichsam mit einer äusseren Gränze fest umzogen, welche sie ebenso wenig von innen heraus durchbricht, wie von aussen her durch irgend ein ihren Gesetzen fremdes Element überschreiten lässt.

Solchen Gedanken von der N a t u r gegenüber hat der Gedanke vom G e i s t längere Zeit geruht. Dann aber hat auch er sich aufgemacht und gleichfalls eine Geschichte durchlaufen, von welcher sich jedoch nicht behaupten lässt, dass er dadurch zu einer ähnlichen Klarheit und Sicherheit ausgebildet sei, wie dies rücksichtlich

des Gedankens der Natur von den Meisten angenommen wird. Seine Geschichte besteht vielmehr aus einer Reihe höchst widersprechender Ansichten, unter denen sogar auch die nicht fehlt und sich in jetziger Zeit wiederum vernehmen lässt, welche den Begriff des Geistes selbst als solchen verwirft und ihm in dem Sinne, dass dadurch auf einen von den Realgründen der Naturerscheinungen unterschiedlichen Grund eigenthümlicher Ereignisse hingedeutet werde, überhaupt alle Giltigkeit abspricht. Von diesem besonderen Falle aber abgesehen, hat sich unter der überwiegenden Mehrheit derer, die von dem Dasein einer den Naturereignissen gegenüber heterogenen Welt specifisch geistiger Erscheinungen überzeugt sind, gleichfalls der Gedanke von einem allgemeinen Merkmal des Geistigen ausgebildet. Ein solches Merkmal soll, im Gegensatze zu der Nothwendigkeit der Natur, die Freiheit sein.

Der Begriff der Freiheit bedeutet in diesem Zusammenhange nicht blos, dass die geistige Action ausserhalb eines sie selbst realiter erwirkenden Zusammenhanges mit der materiellen Natur stehen, sondern noch mehr, dass auch die Gesammtheit aller geistigen Actionen als solche keine derartige Causalität in sich selbst haben soll, durch welche, wie dies von der Natur behauptet wird, jeder einzelne Theil zu einem aus einem bestimmten Complex anderer Theile resultirenden Effecte würde. Der Geist soll ein Princip innerer Thätigkeit von solcher Art sein, dass an die Stelle jeder singulären Aeusserung dieser Thätigkeit dasselbe Princip auch eine andere, selbst die entgegengesetzte Aeusserung setzen kann, und zwar ohne dass zwischen der späteren und früheren Action ein Verhältniss von Ursache zur Wirkung stattfindet.

Beide Ansichten, sowohl die von der Natur, wie die vom Geist, sowie die obigen Sätze sie kurz andeuten, sind hier einer Kritik nicht zu unterziehen. Sie werden von anderen Denkern theils ganz verworfen, theils durch Abänderung der zu ihnen gehörigen Begriffe wesentlich modificirt, theils zwar als relativ wahr zugestanden, aber durch eine dritte allgemeinere Ansicht ergänzt, in welcher, wie man meint, der Gegensatz zwischen Naturnothwendigkeit und geistiger Freiheit in Einklang gebracht sei. Wir haben vielmehr diesen Gegensatz nur erwähnt, weil wir den Gedanken der Freiheit, wie sie für das Geistige beansprucht wird, zu einer Umgränzung des ethischen Gebietes, also auch der Geschichte der Ethik, von welcher diese Schrift die aus dem griechischen Alterthum überlieferten Anfänge darstellen soll, benutzen wollen.

Bleibt nämlich die metaphysische Seite, die der Begriff der geistigen Freiheit hat, ausser Frage, so kann, wenn dieses Wort auch eine praktische Bedeutung haben soll, diese zunächst keine andere sein, als dass dadurch dem menschlichen Geiste die Fähigkeit beigelegt wird, seine Action als den Ausgangspunkt mindestens zweier, oft mehrerer entgegengesetzter oder verschiedener Reihen von inneren Handlungen benutzen und in eben diesen Reihen rückwärts und vorwärts nach Belieben fortschreiten zu können. In der materiellen Natur kommt so Etwas nicht vor, indem sich hier alle Ereignisse nur in eine einzige Reihe mit blos successiven Gliedern zusammenlegen, von welchen zwar zwei oder mehrere in einerlei Zeitpunkt, also gleichzeitig, statthaben können, ohne jedoch einem und demselben Subjecte anzugehören. Der Geist dagegen setzt aus sich mehrere Vorstellungsreihen hinaus, kann gleichzeitig durch einen neuen Act diese seine eigene Action beobachten und dabei von jedem Gliede der Reihe zu jedem anderen übergehen.

Liegt nun diese Action in der Phantasie, so erscheint die Freiheit, allgemein gesagt, als die künstlerische, und das unermessliche Gebiet der Formen und Verhältnisse, die sich in den Compositionen der Farben, Töne, der räumlichen und zeitlichen Constructionen darlegen, ist das selbsteigene Product dieser Freiheit.

Entspringt jene Action dagegen innerhalb des Verstandes, so ist die Freiheit die rein logische, welche sich, ganz allgemein ausgedrückt, ihrer primitiven Form nach als Bejahung oder Verneinung äussert und als solche sowohl allem theoretischen Denken, von dem einfachsten Urtheile an bis zu den verwickeltsten Schlussreihen, wie auch allen praktischen Verwerthungen des Theoretischen zum Grunde liegt. Sobald eine solche Verwerthung stattfindet, das Denken also das theoretisch Erkannte oder das als ein solches Vorausgesetzte mit Absichten und Zwecken, Begehrungen und Bedürfnissen, Entwürfen und Plänen des Menschen in Zusammenhang bringt, um das gegebene Natürliche, Materielles oder Historisches, danach umzubilden und zu benutzen, nennen wir dieses Denken den praktischen Verstand, und von der Freiheit dieses Verstandes ist hier allein die Rede.

Gehört jene Action endlich in die Sphäre des Begehrens und der geistigen Strebungen, so ist die Freiheit die sogenannte Willensfreiheit, die entweder ihre eigene Energie theils hemmen, theils beschleunigen, oder aber ganz zurückziehen, oder wie von einem an sich indifferenten Zustande aus unter der Vielheit mög-

licher Richtungen eine aus allen anderen auswählen und festhalten kann.

Zweitens kann jener Begriff noch die Bedeutung haben, dass, in welcher von den genannten drei Richtungen sich die Freiheit äussern mag, in jeder von ihnen das, was durch die zugehörige Action geschieht, ob eine künstlerische oder rein logische oder eine Willenshandlung, als ausschliessliches Eigenthum eines und desselben geistigen Subjectes gedacht oder, mit anderen Worten, dass eben dieses Subject als eine Ichheit für sich aufgefasst werden soll. J. G. Fichte sprach den Satz aus, dass das Ich in seiner freien Thätigkeit am ersten sich selbst im Wollen finde. Ebenso gut konnte er sagen, dass es sich in der künstlerischen Action und im Denken des praktischen Verstandes findet. Durch den Begriff der Freiheit, selbst wenn sein giltiger und wahrer metaphysischer Inhalt ganz unentschieden bliebe, will man vorzugsweise das geistige Subject zum selbstständigen einheitlichen Mittelpunkte aller ihm allein zuzuschreibenden inneren Handlungen machen, für welche es nicht im Stande ist, sich auf irgend ein Anderes, als auf sich selbst, zu berufen. Das Ich, unter dem Gesichtspunkte solcher Freiheit gedacht, ist jetzt nicht mehr, wie es durch denselben Begriff in der zuerst genannten Bedeutung geschah, blos von dem rein physikalischen Dasein, in welchem jedes Glied einer Reihe von Ereignissen nur einmal auf ein bestimmtes anderes folgt, unterschieden, sondern es steht nun der Aussenwelt als eine selbstständige, ihrer selbst sich bewusste Wesenheit mit einer eigenen, ihm allein zugehörigen Welt inneren Lebens gegenüber.

Drittens endlich lässt sich in jenem Begriffe noch die Bedeutung finden, dass sich durch seinen Gebrauch oder dadurch, dass er zum Bewusstsein gelangt, der Mensch ebenso, wie er sich durch ihn sowohl von der materiellen Natur unterscheidet, als auch sich in seiner Selbstheit erfasst, wiederum sich als ein zu einer noch über ihm selbst liegenden Welt intelligibler Wesenheit gehöriges Glied zu denken genöthigt wird. Schon die Freiheit als künstlerische Action führt den Geist über die gegebene Sphäre sinnlicher Wahrnehmung hinaus und eröffnet eine Welt eigenthümlicher Ideen. Dasselbe geschieht durch die logische Freiheit, die dem Factum seine eigene Verneinung und mit dieser das unendliche Gebiet gedankenvoller Möglichkeiten gegenüberstellt, woraus im Grunde allein alle Wissenschaften nicht blos ihren Anfang herleiten, sondern wodurch auch ihre Fortsetzung bis zu den letzten Schlüssen der Theorien bedingt

ist. Oder der Verstand ergreift mit seinen Gedanken das Ding und das Factum und benutzt beides zu Absichten und Zwecken menschlichen Wollens und Thuns in einer Weise, wie kein blosser Naturlauf es jemals hätte thun können, sowie zur Erzeugung von Veranstaltungen und Einrichtungen, die niemals aus dem Schooss der Natur allein erwachsen, weil sie Träger eines idealen Inhaltes sind, für den die Natur als solche in diesem Falle keinen Sinn hat. Nicht weniger geschieht es durch jeden Act der Willensfreiheit, durch welchen der Geist sich anschliesst oder abschliesst, oder eine Reihe von Handlungen aus sich beginnt, die er nur an sein eigenes übersinnliches Princip anzuknüpfen vermag. Diese Bedeutung des Freiheitsbegriffes lässt sich dahin ausdrücken, dass sich durch ihn der Mensch des Daseins einer intelligiblen Welt bewusst wird, als zu welcher er auch sein eigenes Wesen gehörig anzusehen hat. Es war Immanuel Kant, der diese Seite des Freiheitsbegriffes besonders hervorhob.

Zieht man nun aus den so vorausgesetzten Bedeutungen des genannten Begriffes die nächsten Folgerungen und setzt sie mit den wirklichen, empirischen Verhältnissen des Menschen und des menschlichen Thuns in der Gesellschaft von Seinesgleichen und innerhalb der Natur in Zusammenhang, so ergiebt sich zunächst nach allen drei Seiten desselben ein Bewusstwerden von dem Unterschiede zwischen einem blos Thatsächlichen oder gerade Vorhandenen und einem diesem gegenüber durch den freien Act entweder der Phantasie oder des Verstandes oder des Willens erzeugten Bilde, welches kein Wirkliches, sondern ein Ideales ist. Daher kann man sagen, dass durch den Gebrauch des Freiheitsbegriffes der Mensch sich auch der Idealität oder des zu seiner eigenen Natur gehörigen idealen Factors und hiermit überhaupt der idealen Welt bewusst wird. Wir nehmen das Wort Idealität hier allgemeiner, als es gewöhnlich geschieht, wonach man es blos auf die Sphäre der Phantasie und des Wollens beschränkt, von dem Verstande aber ausschliesst. Dies ist jedoch nicht richtig, indem der Verstandesact ebenso sehr der gegebenen Wirklichkeit ein Gegenbild in einem, seinem früheren, vernünftigen Sein nach Erkannten gegenüberzustellen vermag, wie dies Phantasie und Wille thun. Durch diesen Unterschied zerlegt sich aber die geistige Action selbst, insofern sie Denken ist, in jene zwei ebenso unterschiedliche Seiten, wie sich das Ideale von dem Vorhandenen absondert, von denen man die eine als die theoretische, die andere als die praktische bezeichnet.

Unter der theoretischen Seite des menschlichen Geistes verstehen wir die Gesammtheit aller derjenigen Acte des letzteren, die als Wahrnehmung und Anschauung beginnen, sich als Begriffe, Urtheile und Schlüsse fortsetzen und als Erkenntnisse dessen, was zum Wahrnehmbaren gehört, oder als Theorien endigen. Man unterscheidet diese Seite gewöhnlich nochmals als Empirie und Speculation, was aber nur dann zulässig ist, wenn man damit die Zusammengehörigkeit beider nicht aufhebt und nicht etwa meint, als ob Wahrnehmung, Versuch u. s. w. etwas Anderes seien, als das Denken. Im Grunde ist es eine und dieselbe geistige Action, die sich als Empirie oder als Speculation verhält; schon in der gewöhnlichen Wahrnehmung wirkt Denken und in dem letzteren, selbst wenn es, wie man dies nennt, sich rein transcendent zu verhalten scheint, setzt sich die Nachwirkung der Wahrnehmung noch fort. Es ist aber das Object der theoretischen Action nicht etwa blos die materielle Natur, sondern auch der Mensch mit seiner inneren Thatsächlichkeit, die auch diese Action selbst, sowie auch die Thatsache der Idealität einschliesst, und nicht weniger Alles, was unter gleichzeitiger Wirkung der Natur und des Geistes im Grossen und Kleinen geschieht.

Unter der praktischen Seite des menschlichen Geistes dagegen verstehen wir die Gesammtheit aller derjenigen Acte des letzteren, welche Anfänge von Bewegungen und Handlungen sind, von denen einige blos innerlich verlaufen, andere aber in die Aeusserlichkeit, in die Welt der materiellen Erscheinungen hinüberreichen und Veränderungen in dieser hervorbringen. Allerdings liegt hier ein für den Freiheitsbegriff ungelöster Knoten, indem es räthselhaft bleibt, wie ein der Voraussetzung nach an sich causalitätsloser Act im Stande sein soll, sich einer Reihe von Causalitäten einzufügen, ohne selbst causaliter afficirt zu werden. Allein wir sehen, wie gesagt, an dieser Stelle von allen metaphysischen Schwierigkeiten jenes Begriffes ab und benutzen blos die für unseren Gegenstand sich an ihn anlehnenden Folgen. Unter diesem Gesichtspunkt ist noch hinzuzufügen, dass, insofern sich die Freiheit als sogenannte Willensfreiheit äussert und andererseits das Denken, wenn es Begehrung und Wille wird, sich in Anfänge von Bewegung und Handlung umsetzt, gerade dies die Veranlassung ist, warum die praktische Seite des Geistes stets für den Sitz der Persönlichkeit angesehen ist, mehr, als die theoretische Seite. Nicht weniger verständlich ferner ist es, warum die praktische Seite sich auch noch dadurch charakte-

risirt, dass sie in allen drei Richtungen, in welchen die Freiheit sich äussern soll, dem Thatsächlichen und Wirklichen gegenüber, als eine Quelle vorbildenden Urtheils oder vorbildender Construction erscheint, was sie schon darum muss, weil sie ihrer inneren Natur nach ideal ist. Endlich kommt noch ein viertes Moment hinzu, welches von Vielen für die Hauptsache, von uns aber für das Leben zwar als höchst wichtig, für den Begriff selbst jedoch nur als accessorisch angesehen wird. Es besteht darin, dass die praktische Seite des Geistes hervorragend in Begleitung von Gefühlen, Affecten und Leidenschaften auftritt und hierdurch der Träger von eigenthümlichen Stimmungen des Wohles und Wehes wird, wie dies auf der theoretischen Seite weder qualitativ noch quantitativ in gleicher Weise stattfindet.

Mit dem genannten Unterschiede ist nun auch zugleich der Unterschied zwischen den beiden Haupttheilen aller Philosophie gesetzt.

Die theoretische Philosophie sucht eine Erkenntniss in Begriffen über das, was ist und geschieht, sowie es ist und geschieht, und über den Zusammenhang von Diesem mit Jenem. Diese einfache Formel gilt ebenso sehr für die Empirie, wie für die Speculation, zwischen denen, wie wir behaupten, richtig verstanden, kein wesentlicher Unterschied obwaltet. Sie arbeitet in den Theorien der Naturwissenschaft, der Physik im weitesten Sinne und der Physiologie im weitesten Sinne, sammt Allem, was denselben zum Grunde liegt und ihnen anhängt, in gleicher Weise wie in der Mathematik und den Theorien der Metaphysik. Die Unterscheidungen derselben durch andere Namen von Seiten der Schulen ändern an der Sache selbst nichts. Das Gebiet der Thatsache, wo es ist und wie weit es ist, will verstanden sein: dies ist die Aufgabe der theoretischen Philosophie, und jede Doctrin, sie heisse sonst, wie sie wolle, welche zu diesem Verständniss etwas beiträgt, ist ein Stück der theoretischen Philosophie.

Die praktische Philosophie sucht eine Erkenntniss in Begriffen nicht über das, was ist und geschieht, noch über den Zusammenhang von Diesem mit Jenem, sondern über das, was für die Idealität der menschlichen Natur das Wahre ist. Der Erkenntnisstrieb, der auf Grundlage des Actes in Bewegung geräth, durch welchen der Mensch erfährt, dass seine von ihm in ihm selbst angetroffene Vorstellung sich nicht genügt, schreitet nicht blos in Bezug auf das Thatsächliche vorwärts, wie es auf den Gebieten der Natur und des Geistes vorliegt, sondern ebenso auch in Bezug auf

die idealen Aeusserungen der Phantasie, des praktischen Verstandes und des Willens. Die Phantasie schafft nämlich unzählige Formen, aber sie sind nicht alle schön, sondern viele auch hässlich. Der praktische Verstand bringt die Vorstellungen von Dingen, Begebenheiten und Menschen unter den verschiedensten Gesichtspunkten in ideale Relationen und übersetzt die letzteren in Handlungen und Einrichtungen, aber sie sind oft verfehlt, unzweckmässig und zerstören sich selbst durch inneren Widerstreit. Dem Willen entkeimen allerlei Absichten, Entwürfe und Pläne, aber er zieht sich alsbald verächtlich wieder von ihnen zurück; er strebt nach Objecten, die er ewig zu besitzen wünscht, und wirft, im Besitz derselben, sie doch wieder weg. In dem Factum, dass der menschliche Geist eine Idealität in sich trägt und zu einer Welt gehört, welche über der Thatsache liegt, ist die Idee selbst d. h. jenes geistige Gebilde, in welchem das Wahre der Phantasie, also die Schönheit, oder das Wahre des praktischen Verstandes, also die vernünftige Zweckmässigkeit, oder das Wahre des Wollens, also das Gute, liegt, nicht mit gegeben. Das Eine wie das Andere ist erst zu suchen, und gerade dies ist die Aufgabe der praktischen Philosophie.

In dem eben Gesagten liegt, dass wir die praktische Philosophie aus drei grösseren Gruppen eigener Untersuchungen bestehen lassen, von denen jede für sich eine eigene Doctrin oder einen Complex eigener Doctrinen umfasst, ohne dass der Zusammenhang von allen dreien kann und darf verkannt werden.

Insofern das Nachdenken sich auf das Wahre der Phantasie, also auf die Frage nach dem Wesen und den Gründen des Schönen richtet, ordnen sich seine Versuche oder die erzielten Resultate, als Geschichte eben dieser Versuche, allmälig zu derjenigen Doctrin zusammen, die wir Aesthetik nennen.

Richtet es sich auf das Wahre des praktischen Verstandes, also auf die Fragen der vernünftigen Zweckmässigkeit, insofern diese innerhalb der Kreise menschlichen Begehrens und Thuns gesucht wird, und zwar so weit, als sich Beides in gewissen Formen theils des individuellen theils des socialen Lebens, in der Familie, in den besonderen Gesellschaften und im staatlichen Zusammensein ausprägt[1] und eben hierdurch mit grösseren oder kleineren Theilen der Natur und der Geschichte in Verbindung kommt, so ergiebt sich eine Anzahl praktischer Doctrinen, die sich bis jetzt weder genau

[1] Vergl. des Verfassers Vorschule der Ethik Abschnitt 3.

von einander abgegränzt, noch ihre eigene Aufgabe mit Klarheit erkannt, noch ihre systematische Gliederung hinreichend festgestellt haben. Um deutlicher zu sagen, was wir meinen, so rechnen wir hierher, was die Alten Oekonomik nannten, ebenso die politische Oekonomie, die Gesellschaftslehre, die Staatswissenschaft. Diese Doctrinen haben nach der hier zum Grunde liegenden Ansicht keineswegs weder einen blos naturwissenschaftlichen, noch einen rein historischen Charakter. Sie vertreten vielmehr die Idealität des praktischen Verstandes d. h. gehen darauf aus, das zu ermitteln und zu lehren, was auf Grundlage des zugehörigen historischen und theoretischen Wissens innerhalb menschlicher Einrichtungen die vernünftige Zweckmässigkeit ist, welche ohne Ideen nicht gefunden werden kann. Es wäre nicht unpassend, alle diese Doctrinen unter der gemeinsamen Benennung „die Ethik des praktischen Verstandes" zusammenfassen.

Nimmt das Nachdenken endlich das Wahre des Wollens, also die Frage nach dem Guten, zum Gegenstande d. h. soll der Grund wie der Gehalt der Idealität des Wollens ermittelt und festgestellt werden, so ergiebt sich die Doctrin, welche von Anderen bis dahin unter dem Namen entweder der philosophischen Sittenlehre oder der Moralphilosophie oder auch ganz speciell der Tugendlehre u. dergl. gesucht ist. Hierbei wird diejenige Art des Guten, auf welche der Rechtsbegriff hinweist oder die, allgemeiner gesagt, in der Rechtsidee liegt, entweder als zu derselben Doctrin gehörig beibehalten oder aber von derselben abgesondert als eigene Wissenschaft, als philosophische Rechtslehre, als Rechtsphilosophie oder Naturrecht, abgehandelt. Solchen Differenzen gegenüber erblicken wir die Aufgabe dieser Wissenschaft darin, die Principien der sittlichen Beurtheilung oder Werthschätzung, denen alles Wollen unterliegt, oder die sittlichen Werthe selbst zu ermitteln, an denen die Werthe des factischen oder empirischen Wollens zu messen sind, sowie die Consequenzen aus diesen Principien soweit zu verfolgen, wie weit sie den Charakter der Idealität bewahren. Entsprechend dem vorhin gebrauchten Namen sollte diese Wissenschaft „die Ethik des Wollens" heissen. Wir gebrauchen dafür aber schlechthin das Wort Ethik.

Die Geschichte der Ethik ist hiernach eine Darstellung derjenigen Lehren, in welchen einzelne Denker ihre principielle Ueberzeugung darüber ausgesprochen haben, sowohl was ihnen das Werthgebende für menschliches Wollen und Handeln gewesen ist, als auch

in welches Verhältniss sie die Idealität der Willensfreiheit zu dem thatsächlichen Wollen und Handeln, zu den individuellen und socialen Lebensformen der Menschen gebracht haben. Sie entwickelt als solche die Meinungen der Philosophen über die verschiedenen ethischen Begriffe, durch die eine Werthschätzung ausgedrückt wird; zeigt, in welchen Bedeutungen der Begriff der Werthschätzung oder des ethischen Werthes bis dahin gedacht ist; deckt die Begründungsarten dieses Begriffes auf, wie weit sie historisch vorliegen; weist nach, in welchen psychischen Potenzen der ethische Werth gesucht oder auch, in welchen Objecten er vermeintlich gefunden ist; theilt die Ansichten über die principiellen Motive, wie über die höchsten Zwecke menschlichen Wollens und Thuns mit, insofern beides nicht mehr blos als Ereigniss, sondern als gebunden an ein ethisches Princip gedacht wird; und verfolgt die besonderen Consequenzen, die aus den allgemeinen Lehren der Art für die ethische Constituirung des Menschen und der menschlichen Angelegenheiten gezogen sind. Wie die Geschichte der theoretischen Philosophie Inhalt und Form der verschiedenen Systeme und deren inneren logischen Ursprung und Zusammenhang nachweist, in denen das Denken ein Verständniss über die gegebene Welt als Thatsache erstrebt hat, so giebt die Geschichte der Ethik eine Darstellung derjenigen Systeme und entwickelt ihren Ursprung und Zusammenhang, in denen der denkende Geist die idealen Bilder niedergelegt hat, durch deren Reflex er erfährt, was die gegebene Welt d. h. hier der Mensch und die menschlichen Angelegenheiten werth sind. Dies gilt selbst für den Fall, dass der unter Frage stehende Denker den Werth überhaupt, wie er der Voraussetzung nach gedacht wird, nämlich als einen Unterschied zwischen Wollen und Wollen, Handeln und Handeln rücksichtlich der Würde und Vorzüglichkeit des einen vor dem anderen ausdrückend, gänzlich negirt. Denn in diesem Falle erfährt man, dass nach einer solchen Ansicht der Mensch und die menschlichen Angelegenheiten keinen Werth haben: auch dies aber ist eine Werthbestimmung.

Ueberblickt man die bisherige Geschichte der Ethik, so stellen sich in ihrem Gemälde gewisse unterscheidende Züge heraus, welche mit wenigen Worten schon darum zu erwähnen sind, weil eine vorläufige Bekanntschaft mit ihnen nicht blos zur Orientirung auf dem ethischen Gebiete im Allgemeinen, sondern auch zu einem leichteren Verständnisse gerade der Geschichte der griechischen Ethik dienlich ist.

Zunächst leuchtet ein, dass, wenn auch die praktische, ideale Seite der menschlichen Natur von der theoretischen sich begrifflich deutlich und bestimmt unterscheidet, dieser Unterschied doch keine reale Trennung im Geiste selbst begründet, der vielmehr seinem Wesen nach in beiden nur einer und derselbe ist. Demnach macht sich auch zwischen den entsprechenden Theilen der Philosophie, dem theoretischen und praktischen, eine natürliche Neigung bemerkbar, sich in einerlei Strom zu vereinigen, der einerlei ist, entweder weil er dieselbe Quelle oder den gleichen Ort des allendlichen Zusammenflusses oder zwischen jener und diesem eine oder mehrere Coincidenzstellen hat. Dies heisst mit anderen Worten, jedes ethische System ist nach Inhalt und Form mehr oder weniger eigenthümlich durch den Einfluss charakterisirt, den der Urheber seiner theoretischen Weltansicht auf seine ethische Ueberzeugung eingeräumt hat. Am meisten macht sich dieser Einfluss in allen pantheistischen Systemen geltend, am wenigsten aber in der griechischen Ethik bis Aristoteles, weil die griechische Philosophie, mit Ausnahme des schwachen Anfluges davon in der stoischen Lehre, keinen Pantheismus kannte. In der neueren deutschen Philosophie ist einerseits gerade von deren überwiegend pantheistischen Richtung, andererseits aber auch namentlich von dem Fichte'schen Idealismus die Ethik in der genannten Hinsicht sehr stark afficirt und bei Spinoza insbesondere ist sie derartig von rein metaphysischen Vorstellungen verdrängt, dass dieser Pantheist gerade den vorhin angedeuteten Fall darstellt, wo der ethischen Werthschätzung als solcher jeder Gehalt abgesprochen wird. Auch hat sich unter den philosophischen Schulen über das Verhältniss zwischen der Ethik oder, allgemeiner gesagt, zwischen der praktischen und der theoretischen Philosophie eine lebhafte Meinungsverschiedenheit ausgebildet, die einem grossen Theile nach mit der falschen methodologischen, aber längere Zeit mit Pathos genährten Ansicht zusammenhängt, welche verlangte, dass die ganze Philosophie, ja die Gesammtheit aller Wissenschaft überhaupt nur aus einem einzigen Princip hergeleitet werden müsse. Da eine solche Ansicht gleichfalls der antiken griechischen Philosophie unbekannt ist, so war dieselbe auch von dieser Seite vor einer nachtheiligen Vermischung der Ethik mit der Metaphysik gesichert. Hiermit ist freilich nicht gesagt, als ob ein Einfluss der letzteren auf die erstere gar nicht stattgefunden habe; vielmehr werden wir namentlich bei Plato einen solchen selbst nachweisen und erörtern. Allein er ist unbedeutend für die griechische Ethik im Ganzen, und es

bleibt richtig, wenn wir sagen, dass die griechische Ethik gerade dadurch sich auszeichnet, dass sie nicht blos ihren Ursprung als Doctrin frei und unabhängig von metaphysischen Hypothesen gefunden, sondern diese Unabhängigkeit, mit wenigen Ausnahmen, auch in ihrer weiteren Ausbildung bewahrt hat.

Andererseits aber stellt zweitens die antike griechische Philosophie allerdings zu der angedeuteten Vermischung von Metaphysik und Ethik innerhalb eines grossen Theiles der modernen deutschen Philosophie ein Gegenbild in ihrer Behandlung der Ethik selbst dar. Es versteht sich nämlich gewissermassen von selbst, dass in den Anfängen einer Doctrin von klarer Methodik und durchgreifender Systematik noch nicht die Rede sein kann. Vielmehr erblickt meistens eine anfangende Doctrin gerade darin ihre erste Aufgabe, den rohen psychischen Vorstellungsstoff, aus dem sie selbst hervorwächst, zu lichten, zu sondern und zu ordnen, also namentlich den Inhalt der Vorstellungen zu Begriffen zu erheben und die letzteren theils zu trennen theils zu verbinden, um sich ihrer Verwandtschaften und Gegensätze bewusst zu werden. Nun ist es klar, dass die von uns oben genannten drei Hauptfelder der praktischen Philosophie, die Aesthetik, die Ethik des Verstandes und die Ethik des Wollens, ebenso wohl eine innere Verwandtschaft, wie eine innere Unterschiedlichkeit besitzen und, da die letztere schwieriger zu ermitteln und festzuhalten ist, als jene erste, sachgemäss ein Uebergewicht von Seiten der Verwandtschaft und Zusammengehörigkeit, wenigstens eine Zeit lang, erwartet werden muss. So ist es denn auch in der That. Die ästhetischen, praktisch verständigen und specifisch sittlichen oder moralischen Begriffe liegen in der antiken Ethik derartig in einander, dass ihre Gebiete sich zum Theil noch ganz decken, sowie der Sprachgebrauch selbst sie noch confundirt, oder auch, dass die eine Gruppe die beiden anderen vollständig vertritt. Dies letztere gilt hier namentlich von der Gruppe der praktischen Verstandesbegriffe, also des Nützlichen, Zweckmässigen, Dienlichen und Einträglichen, Wohl und Glück Fördernden u. s. w., von denen unsere Geschichte nachweisen wird, dass sich gerade in ihnen die ganze ethische, ästhetische und verständige Werthschätzung beim Anfange der Doctrin, also in der sokratischen Ethik, concentrirt hat. Ohne Zweifel hängt dies auch damit zusammen, dass die Idealität des Verstandes damals, wie jetzt, dem wirklichen Leben näher stand und für dasselbe fassbarer und erkenntlicher war, als die Idealität der Phantasie und des Willens, während andererseits dabei freilich auch der Umfang der

psychologischen Kenntnisse wesentlich mitgewirkt hat. In dieser so eben genannten Hinsicht werden wir wahrnehmen, dass die antike Ethik, wie weit sie in dieser Schrift dargestellt wird, trotz mancher herrlicher Gedanken doch von einer Ethik des Wollens, in der genauen Bedeutung des Begriffes, nur erst eine schwache Ahnung hatte.

Nicht weniger drittens, als von dem Einfluss metaphysischer Ansichten oder einer Vermischung der verschiedenen Idealitäten oder eines Uebergewichtes des praktischen Verstandes oder eines Mangels an psychologischer Kenntniss, war die Behandlung der Ethik von der Art und Weise abhängig, wie in ihr der Unterschied zwischen relativer und absoluter Werthschätzung aufgefasst, ja, wie genau er überhaupt bekannt war oder nicht Im Anfange ihrer Geschichte ist dieser Unterschied noch wenig klar, wie sehr er auch in Demjenigen, der sich mit ethischen Fragen beschäftigte, thatsächlich wirksam sein mochte. Es entsteht vielmehr erst allmälig das wissenschaftliche Bedürfniss, ihn genauer zu ermitteln und festzustellen, und zwar dadurch, dass das Leben oder der empirische Gebrauch der ethischen Begriffe und Ausdrücke allerlei Gegensätze zwischen den blos relativen und solchen Werthen hervortreten lassen, die den Grund ihrer Schätzung nicht wieder in einem Andern haben. Die Bemühung der antiken Ethik in dieser Hinsicht ist besonders beachtenswerth, weil sie gewissermassen in elementarer Weise die Wege vorzeichnet, auf denen der Unterschied der Schätzung zum Verständniss kommen kann. Dies geschah zunächst dadurch, dass der Gegensatz, der zwischen Genuss, Wohlbefinden, Lust als einem Werdenden und Wechselnden einerseits und dem bewusstvollen Acte des geistigen Erkennens als eines sich selbst Gleichbleibenden andererseits stattfindet, den Unterschied zwischen einem relativen und einem absoluten Werthe zum deutlicheren Bewusstsein brachte. Weiss die antike Ethik auch das richtige Verhältniss zwischen den Gliedern dieses Gegensatzes noch nicht zu finden, so hat sie sich doch zweitens auch dem Verständnisse der Artunterschiede der absoluten Werthe selbst genähert. Dies geschah auf die Weise, dass, nachdem einmal der Werth der Lust in seiner Relativität erkannt und ihm in dem Verstandesacte ein Werth von absoluter Bedeutung gegenübergestellt war, das Bewusstsein eines absoluten Werthes dann auch allmälig sich auf seinen wahren sittlichen Beziehungspunkt, nämlich die Persönlichkeit mit ihrem Streben und Wollen und das ihr immanente sittliche Urtheil, fortpflanzen konnte. Die Relativität

der Werthschätzung repräsentirten theils das populäre Ethos theils die Ansichten gewisser Volkslehrer zu Sokrates' Zeit; das erste Glied der absoluten Werthschätzung, nämlich die des intellectuellen Verstandesactes, repräsentirt Sokrates, und das zweite Glied derselben, nämlich die Werthschätzung des sittlichen Urtheils, findet den Anfang seiner Vertretung in Plato.

Die spätere Geschichte der Ethik hat diesen richtigen Anfang wieder verlassen, von dem schon Aristoteles abweicht. Es hat dies seinen Grund vorzüglich, wenn auch nicht ausschliesslich, in dem Umstande, dass sich das Nachdenken über das Ethische alsbald in der Frage nach den Objecten der Werthschätzung concentrirte. Die Werthschätzung, wo sie auftritt, ob als relativ oder absolut, steht augenscheinlich als solche über dem Objecte, oder wenigstens ihm gegenüber, das sie beurtheilt. Die Frage, wonach, nach welchem Masse, nach welchem entscheidenden und inappellablen Princip die Beurtheilung vollzogen wird, macht sich zwar fühlbar, wird aber meistens dadurch verdrängt, dass sich die Vorstellung des Geschätzten in eine Begehrung verwandelt d. h. dass es Object der Begierde wird. Auch liegt in dem schon erwähnten Umstande, dass das Ethische in allen seinen Formen meistens von Gefühlen und Affecten theils geistiger Lust theils geistiger Unlust begleitet wird, mit diesem Unterschiede aber gleichfalls sich die Begehrung oder Verabscheuung einstellt, eine ähnliche Veranlassung, der Begierde ein massgebendes Uebergewicht über die begierdelose Beurtheilung zu verschaffen und hierdurch die Aufmerksamkeit vorzüglich auf die Objecte der Begehrung hinzulenken. Natürlich, wie diese Objecte auch bestimmt sein mögen, immer muss in diesem Falle das geschätzte Object so gedacht werden, als ob von ihm aus der Werth sich rückwärts auf die Begehrung fortpflanzte, insofern nur diejenige Begehrung noch einen Werth zu behalten scheint, die sich auf das geschätzte Object richtet. Die Unterschiede, die hierbei möglich sind, hängen theils von der grösseren oder geringeren Beachtung und Würdigung der relativen oder der absoluten Werthbestimmung, theils von der Ansicht ab, die über den psychischen Ort oder Sitz des Ethischen, also über die Verknüpfung des Subjectes mit dem ethischen Objecte, gehegt wird.

Fast sämmtlichen Richtungen der Ethik, insofern es sich nicht blos um ihr Princip, sondern auch um ihre Art ethischer Schätzung und, dieser entsprechend, ethischer Deduction handelt, sind durch den eben genannten Umstand determinirt. Man unterscheidet deren mit

Deutlichkeit sechs Hauptrichtungen, abgesehen von jener extremen Richtung des Pantheismus, die, wie bei Spinoza, die ganze Ethik von Grund aus negirt und nur aus Noth oder, weil denn nun doch einmal die Macht des Ethischen im Menschen unüberwindlich ist, sich inconsequenter Weise das Ethische bald so bald anders nach einer der übrigen Richtungen aneignet. Dabei wird hier die Frage nach der Stellung des Rechts innerhalb der Doctrin insofern nicht für massgebend gehalten, als der Unterschied, ob dem Rechte eine sittliche Natur zugeschrieben wird oder nicht, an der Hauptrichtung der ethischen Doctrin selbst nichts zu ändern braucht.

Die erste Richtung ist diejenige, in welcher die Ethik als eine Güterlehre auftritt. Diese Form ist gewissermassen so alt, wie alt die ethische Reflexion selbst ist, da sich von der menschlichen Natur ebenso wenig der Unterschied zwischen Wohl und Wehe, wie zwischen Begehrung und Verabscheuung lostrennen lässt. Was aber kann Alles Gegenstand der Begehrung werden? Unbestimmt Vieles. Daher giebts auch der Arten der Güterlehre mannigfaltige, bessere und schlechtere, einfachere und verwickeltere, von ihrer frühesten Gestalt an, wo man Reichthum, Gesundheit, Schönheit, Macht und Ansehen als die Güter des Lebens hinstellte, bis zu der abstracten metaphysischen Ausbildung dieser Richtung bei Schleiermacher. Auch in der antiken Ethik spielt sie eine bedeutende Rolle, entweder selbstständig oder als Begleiterin eines anderen Princips.

In der zweiten Richtung ist die Ethik entweder reine Klugheitslehre oder aber Lehre der vernünftigen Zweckmässigkeit. Es ist die Idealität des Verstandes, welche dieser Form zum Grunde liegt. Die letztere fällt aber verschieden aus, je nachdem die Werthschätzung dabei im relativen oder absoluten Sinne genommen, also jene Idealität richtig gewürdigt oder verkannt wird. In der ersten Art ist sie mannigfaltig und wiederholt ausgebildet, wie z. B. bei den alten und neueren Sophisten. In der zweiten Art kennen wir bis jetzt nur eine Darstellung derselben, nämlich in der Lehre des Sokrates. Diese zweite Art ist, wie schon oben angedeutet, für die weitere Entwickelung der Ethik von grossem Belang. Wir halten sie für berufen, dereinst über Inhalt und Form der früher genannten ethischen Doctrinen, wie der politischen Oekonomie und der Staatslehre, in solcher Weise zu entscheiden, dass dieselben nicht blos die Idealität des Verstandes d. h. das zu lehren wissen werden, was für die Verhältnisse der Menschen unter einander und zur Natur das objectiv Zweckmässige und Vernünftige ist, sondern eben

hierdurch den Betrieb der menschlichen Angelegenheiten auch zur Aufnahme der Idealität des Wollens, also zur Realisirung der höheren sittlichen Ideen, geeigneter zu machen.

Die dritte Richtung stellt die Ethik als Tugendlehre dar, welche Form gleichfalls auf einer sehr alten Auffassung beruht. Sie ist in der antiken Ethik das coordinirte Glied der Güterlehre und bildet für die doctrinelle Entwickelung den Uebergang aus der Ethik des praktischen Verstandes in die Ethik des Wollens. Dieser Uebergang ist durch die Behandlung hervorgebracht, welche der Tugendbegriff bei Plato erfuhr, der darin wenigstens den Weg zum eigentlichen Orte des Sittlichen d. h. zur Persönlichkeit geöffnet hat. Die intellectuelle Werthschätzung des Sokrates wird in der Tugendlehre Plato's von der Werthschätzung des sittlichen Urtheils abgelöst, allerdings noch nicht in voller Reinheit und Klarheit des letzteren, aber doch so, dass der logische Charakter, den die sokratische Ethik fast ausschliesslich an sich trägt, darin zum Theil verschwindet. Die Form der Ethik als Tugendlehre hat sich in der Geschichte überwiegend erhalten.

In der vierten Richtung, fast ausschliesslich dem Alterthum eigen, ist die Ethik eine Lehre der Weisheit oder eine Lehre vom Ideal des Weisen. In dieser Gestalt giebt sie das erste Beispiel einer principiellen Verbindung theoretischor Speculation sowohl mit der Idealität des praktischen Verstandes, wie auch mit der Idealität des Wollens. Eine solche Verbindung repräsentirt der stoische Weise, der aber eben hierdurch, wie grossartig auch unzweifelhaft seine Idee der Natur und der Menschheit gegenüber steht, doch für den wissenschaftlichen Standpunkt nur eine schöne Carricatur ist. Wie deshalb schon die stoische Doctrin selbst das Ethische sich in noch anderen Formen aneignen musste, so ist sie auch später in der genannten Richtung mehr nur durch ihre Maximen, als durch eigentliche systematische Weiterbildung in Ansehen geblieben. Ausser Anderem ist sie noch dadurch historisch wichtig, dass sie einen sonst der antiken Ethik unbekannten sittlichen Begriff, nämlich den Pflichtbegriff, eingeführt hat.

Dieser Begriff nun ist es, durch den die fünfte Richtung der Ethik bestimmt wird. In der Güterlehre bezieht sich die Werthschätzung auf sinnliche oder übersinnliche Objecte, welche die Begehrung aufregen, anlocken und als diese befriedigend gedacht werden. In der Klugheitslehre ersinnt der subjective Verstand Werthe und strebt ihnen nach, ohne bei der Wandelbarkeit der Neigungen

und Wünsche, wie bei der Veränderlichkeit der Lebensverhältnisse jemals Ruhe zu finden. Die Lehre der vernünftigen Zweckmässigkeit sucht das Mass des ethischen Werthes zwar durch eine absolute Schätzung, insofern sie den objectiven Verstand d. h. den Begriff der Sache, die theoretische Kenntniss der inneren Natur der in Frage stehenden Verhältnisse, die Einsicht in das von allem Belieben unabhängige Dasein der Dinge, Begebenheiten, und Menschen zum Grunde legt; aber sie findet doch nur Richtigkeit und logische Güte des Wollens, nicht die persönliche Würde eines denkenden und wollenden Wesens. In der Tugendlehre bildet die letztere den entscheidenden Gedanken, indem das Sittliche als eine der Achtung und des Lobes werthe Eigenthümlichkeit und Kraft der Person gedacht wird. Ihnen allen gegenüber stellt die Ethik als Pflichtenlehre das Sittliche als Ausspruch oder Gebot einer gesetzgebenden inneren Macht hin, welche ihren Ursprung in der intelligiblen Natur der praktischen Vernunft hat.

Die sechste Richtung endlich geht von dem Gedanken aus, dass sowohl der Schätzung der Güter, als auch der Achtung vor der Tugend noch eine ursprünglichere Schätzung zum Grunde liegt, von der auch die in der Pflicht sich ausdrückende Gebundenheit des Willens an ein Gesetz der praktischen Vernunft abhängig ist. Das Sittliche an und für sich und in seiner Ursprünglichkeit oder die primitiven sittlichen Werthe sollen weder in Gütern noch in der Tugend noch in der Pflicht liegen, sondern in einer Reihe von Ideen, deren jede ein des absoluten Beifalls würdiges Verhältniss zwischen den Willen eines oder mehrerer Vernunftwesen ausdrückt. Daher führt die Ethik dieser Richtung in ihrem principiellen Theile den Namen Ideenlehre, aus der sie die Güter-, Pflichten- und Tugendlehre wie abhängige Theile des Systemes herleitet und überhaupt die idealen Consequenzen so weit verfolgt, bis sie mit den die sittliche Idealität und das factische Leben vermittelnden Lehren des praktischen Verstandes über den Menschen und die menschlichen Verhältnisse, also mit der Ethik des praktischen Verstandes zusammentrifft.[1]

Die Geschichte der griechischen Ethik giebt uns also theils die selbstständigen Anfänge von einzelnen der genannten Hauptrichtungen, theils bildet sie, wie etwas Aehnliches auch von der theoretischen Philosophie gilt, die allgemeine historische Grundlage der

[1] So die Ethik HERBART's.

praktischen Philosophie überhaupt. Als solche weist sie selbst wiederum auf eine noch tiefer liegende Basis ihres eigenen Ursprungs zurück, deren kurze Erwähnung gleichfalls in diesen einleitenden Worten nicht fehlen darf.

Die theoretische Philosophie nämlich, also im engeren Sinne des Wortes die Metaphysik, die Psychologie und die Naturphilosophie, hat eine allgemeine Grundlage, aus welcher sie erwächst, in dem gewöhnlichen Vorstellungskreise, der sich unbewusst nach psychischen Gesetzen über die Thatsache der Natur und des Geistes heranbildet. Alle Menschen ohne Ausnahme sind an jenen bewunderungswürdigen Process gebunden, der in ihnen Vorstellungen von Dingen und Begebenheiten oder, ganz allgemein gesagt, das Bild einer räumlichen und zeitlichen Wahrnehmungswelt hervorbringt. Nicht weniger sammelt sich im Innern jedes Menschen eine Summe von Thatsächlichkeiten subjectiv geistiger Art an, von denen wiederum ein grösserer oder kleinerer Theil dem Eigenthümer zum Bewusstsein kommt, so dass er schliesslich einer Aussenwelt und einer Innenwelt als derselbe Beobachter gegenübersteht. Der empirische Inhalt beider Welten, wieweit er vorgestellt, wahrgenommen und beobachtet wird, unterliegt endlich in jedem Menschen nochmals dem eigenthümlichen Processe begrifflicher Prädicirung nach den sogenannten Kategorien des Verstandes, wodurch dort, wie hier, aus der Wahrnehmungswelt erst die eigentliche menschliche Erfahrungswelt entsteht. Dies ist der allgemeine vorphilosophische Standpunkt, bis auf welchen die Natur selbst jeden Menschen, obgleich nicht alle in gleichem Umfange noch mit gleicher Vollendung, erhebt und von dem aus alsdann das Nachdenken, die absichtliche Bemühung und Kunst, nach den Methoden der Empirie und der Speculation weiter fortschreitet.

Die praktische Philosophie hat nun auch eine allgemeine Grundlage, welche, wie die gewöhnliche, natürlich-primitive Erfahrung die Vorstufe zur theoretischen Weltansicht, so die Vorstufe zur wissenschaftlichen Erkenntniss des Schönen, Vernünftig-zweckmässigen und Guten, also zur idealen Weltansicht ist. Diese Grundlage besteht in nichts Anderem, als in der mit der menschlichen Entwickelung gleichfalls unbewusst entstehenden Gesammtheit theils individueller theils socialer Erlebnisse solcher Art, dass sich damit irgendein Prädicat ästhetischer, verständiger oder sittlicher Werthschätzung unwillkührlich und ohne alle künstliche Nachhilfe verbindet. Es giebt ein Gebiet von rein naturwüchsigem Schönen und Hässlichen, von rein

naturwüchsigem Verständigen und Unverständigen, von rein naturwüchsigem Guten und Schlechten: dies ist die vorwissenschaftliche Basis der praktischen Philosophie.

Insofern nun solche Erlebnisse, von denen jene Prädicate als allgemeine Kennzeichen praktischer Werthe ausgesprochen werden, wie wenn Jemand sagt erhaben, lächerlich, reizend, anmuthig, oder nützlich, zweckmässig, schädlich, oder gerecht, tapfer, angenehm, gütig, u. s. w., nicht mehr blosse Vorstellungen, sondern sehr mannigfaltige geistige Zustände, wie Begehrungen, Interessen, Neigungen, Gefühle, Leidenschaften, Willen u. s. w., und andererseits factische theils individuelle theils sociale Lebensformen, Sitten, Einrichtungen, Geschäfte und Handlungsweisen sind, in denen sich diese geistigen Zustände ausprägen: so werden mit Recht alle diese inneren und äusseren Objecte selbst praktisch oder speciell theils ästhetisch, theils verständig und vernünftig, theils sittlich und moralisch genannt. Von diesen praktischen Objecten fassen wir die beiden letzten Arten wiederum als einander näher verwandt zusammen und haben dann in ihnen das, was man, allgemein ausgedrückt, unter dem historisch gegebenen Ethos eines Volkes versteht. Mithin kann man den vorhin ausgesprochenen Satz auch so ausdrücken, dass das historisch gegebene Ethos eines Volkes die natürliche Basis der ihm zugehörigen Ethik als Doctrin sei.

Es folgt hieraus unmittelbar, dass eine Geschichte der Ethik, bevor sie die Anfänge der Doctrin darstellt und diese in ihrer inneren Entwickelung verfolgt, sich immer auf eine vorsystematische Epoche zurückgewiesen sieht, in welcher es zwar noch keine Ethik, wohl aber ein lebendiges Ethos gab. Allerdings kommt hierbei nicht blos in Betracht, dass dieses Ethos sich keineswegs ebenso homogen in den Völkern verhält, wie die gewöhnliche empirische Weltauffassung homogen oder fast identisch ist in den Individuen. Es ist vielmehr auch noch der Unterschied zu beachten, ob die Geschichte der Ethik eines Volkes auf einem ihm selbst eigenthümlichen und immanenten Ethos, also auf einem wahrhaft indigenen nationalen Grunde ruht, oder aber ob der ethische Vorstellungskreis und die entsprechende ethische Formation des Lebens in Sitte und Einrichtungen ein überlieferter, von fremdem Boden her übertragener ist. Das Letztere findet bekanntlich bei den westeuropäischen Völkern und unter diesen in hohem Grade bei den Deutschen statt; das Erstere ist ein Vorzug der alten griechischen Nation. Auch in der Geschichte der Ethik haben wir Veranlassung, die edle und tiefe

Anlage wie die providentielle Berufung des griechischen Geistes zu bewundern, welcher für seine praktische Philosophie ebenso eine ursprünglich eigene, reichhaltige Basis in dem nationalen Ethos im Voraus schuf, wie das allgemeine Naturgesetz in dem gewöhnlichen Bilde der Wahrnehmungswelt auch für seine theoretische Philosophie gesorgt hatte.

Das griechische nationale Ethos, insofern es bis zu den Anfängen der ethischen Doctrin, also bis zur Zeit der Sophisten und des Sokrates, in Betracht kommt und in den monumentalen und literarischen Ueberlieferungen noch zugänglich ist, muss an sehr verschiedenen Stellen aufgesucht werden. Leider ist dies bis jetzt, abgesehen von einzelnen ausgezeichneten Arbeiten, weder in gehöriger Tiefe noch in dem nöthigen Umfange geschehen, und es bleibt hier für denjenigen Kenner des Alterthums, der eine hinreichende philosophische Bildung mit umfassender und gründlicher Philologie verbindet, noch eine der schönsten Aufgaben zu lösen übrig. Der Verfasser trat mit seinen schwachen Kräften vor dieser Aufgabe schüchtern zurück und musste sich mit der Benutzung des in den Quellen der Doctrin selbst gegebenen derartigen Stoffes begnügen. Ein umfassender Angriff der Aufgabe würde aber augenscheinlich seinen Stoff vorzugsweise zu suchen haben: erstens in dem Vorstellungskreise der Mythologie und in Allem, was zum Cultus gehört, zweitens in den allgemeinen Stimmungen, welche das theoretische Denken der vorsokratischen Philosophie in verschiedenen Grundtönen begleiten, drittens in Demjenigen, was sich als Product der Apperception, Reflexion und Lebenserfahrung einzelner begabter Männer in der Form von Maximen und Lebensregeln abgesetzt hat und mehr oder weniger ein Gemeingut des socialen Bewusstseins geworden ist, viertens in den dichterischen und prosaischen Werken der Schriftsteller bis Plato, fünftens in den Sprüchwörtern, sechstens in den Sitten innerhalb der Familie, des öffentlichen Verkehrs und des Völkerverkehrs, siebentens in Demjenigen, was sich innerhalb einzelner Gesellungen, wie des Freundschaftsverhältnisses, besonderer Verbindungen und Bündnisse, nationaler Feste u. dgl., welche ihren Anlass in der Wirkung einer praktischen Idee haben, als ethisches Herkommen, als Gebrauch, Gesinnung und Regel ausgebildet hat, achtens in den Gesetzen, Rechtsverhältnissen und politischen Institutionen sammt der ihnen zugehörigen Praxis, neuntens in dem öffentlichen Thun und Reden historischer Personen, in der Geschichte der staatlichen Umbildungen sammt den dabei sichtbaren Motiven und Tendenzen. Wenn

Alles, was die Durchmusterung und Prüfung des historischen Materials unter den genannten Gesichtspunkten ergiebt, in einem Gesammtbilde, welches aber bis in die feinsten Züge fasslich und erkennbar bleiben muss, geordnet dargestellt würde, dann wäre darin das nationale Ethos der Griechen zur Anschauung gebracht, aus dessen natürlichem Boden ihre Ethik als Doctrin erwachsen ist.

Schliesslich erhellt aber auch aus dem bisher Gesagten die eigenthümliche Bedeutung, durch welche die Geschichte der Ethik vor dem Auge jedes denkenden Menschen, der sich auf den in der Natur der Individuen, wie in der Menschheit und deren Geschichte niedergelegten Zweck besinnt, als besonders wichtig erscheinen muss. Wir gehen von der wohlbegründeten Voraussetzung aus, dass alle ethischen Vorstellungen, Begriffe, Urtheile und Ideen, die sich bis jetzt aus dem Geiste und dem Leben der Menschen unbewusst und bewusstvoll herausgebildet haben und entweder als im Stillen wirkende Mächte die Individuen wie die Völker in ihren inneren und äusseren Handlungen und Verhältnissen beherrschen, oder aber als denkend gerechtfertigte und in Wort und Schrift niedergelegte Regeln, Gesetze und Musterbilder von einzelnen Individuen nicht blos ihrer eigenen, sondern auch künftigen Zeiten und Generationen Ehre, Lob, Achtung, Beifall und Glück verheissend überliefert sind, in ihrer Gesammtheit trotz aller Verschiedenheit auf ein einziges Urbild sittlicher Wahrheit und Schönheit hinweisen. Der höhere Endzweck einer Geschichte der Ethik kann nur darin liegen, diesem einzigen und wahren Urbilde auf die Spur zu kommen, die Wege, die zu ihm hin oder von ihm weg führen, unterscheiden zu lernen, die Gegenwart in ihrem Wünschen, Hoffen, Wollen, Thun und Treiben über den Werth ihres Ethos durch eine genauere Kenntniss der bisherigen Versuche einer wissenschaftlichen Behandlung der ethischen Probleme zu orientiren und auf diese Weise das sittliche Bewusstsein des Individuums, wie des Volkes, nicht blos reicher, sondern auch sicherer, kräftiger und dauerhafter zu machen, als es jemals ohne Mitwirkung der bewusstvollen Acte der Erkenntniss geschehen kann. Eben hieraus ergiebt sich denn auch noch die Folgerung, dass sich in der Geschichte der Ethik die Specialität und Singularität der Auffassung schlechterdings nicht zu weit treiben lässt, dass in ihr vielmehr selbst der scheinbar geringfügigste Satz, in welchem irgend eine ethische Bestimmtheit ausgesprochen ist, eine Wichtigkeit besitzt, welche für einen ähnlichen Fall innerhalb der Geschichte der theoretischen Philosophie nicht würde zugestanden werden können.

Innerhalb der letzteren hat ein einzelner Satz im Grunde nur dann eine wesentliche Bedeutung, wenn er sich als Glied einer Schlusskette und mit dieser als Theil eines grösseren systematischen Ganzen nachweisen lässt: ohne dies hat er nur den Werth eines glücklichen Gedankens, eines genialen Einfalles, über welchen ohne weitere Nachhilfe sich nichts entscheiden lässt. Anders aber verhält es sich schon innerhalb der blos inductiven Behandlung der Naturwissenschaft und deren Geschichte, wo das Einzelne, hier jedesmal eine Thatsache, auch immer als Glied eines grösseren systematischen Ganzen, nämlich der Natur, gedacht werden muss, so dass es von selbst verständlich ist, warum in der That in allen inductiven Wissenschaften ein immer grösser gewordenes Bestreben nach immer grösserer Specialisirung und Individualisirung der Beobachtung sich bemerkbar macht, als dessen Resultat mit desto grösserer Sicherheit auch das Generelle und in diesem wiederum rückwärts eine Erkenntniss des Einzelnen erwartet werden darf. Und doch will diese Wichtigkeit des Einzelnen innerhalb solcher Wissenschaften noch wenig sagen gegenüber der Bedeutung des Einzelnen innerhalb der Ethik. Dort wird der Pulsschlag des Universums in keiner Weise alterirt, ob man einen Tropfen aus dem Herzblute desselben mehr oder weniger verschüttet d. h. ob man im einzelnen Falle irrt oder das Richtige trifft: hier, auf dem ethischen Gebiete hängt von seinem Aequivalent möglicher Weise das Glück oder Unglück eines Menschen, einer Familie, einer Stadt, eines Volkes und schliesslich eines noch grösseren Theiles der Menschheit für einen kürzeren oder längeren Zeitraum ab.[1] Dennoch ist auch dieser Gesichtspunkt noch nicht der wahre und absolute, der vielmehr allein darin liegt, dass, wo es sich um Ethisches handelt, auch der kleinste Fehler die ganze Idee verletzt, wie die geringste Wahrheit zur Harmonie des Ganzen beiträgt. Auf diesen Gesichtspunkt allein weist jener angegebene Zweck der Ethik hin, dessen Erreichung, wie alles Grosse in der Wissenschaft, durch Fleiss und Ausdauer im Kleinen bedingt ist.

[1] Diesen Unterschied hebt schon Sokrates in Plato's Eutyphro p. 7 hervor, wenn er sagt, dass über die Unterschiede theoretischer Meinungen kein Streit und keine Feindschaft entstehe weder unter Menschen noch Göttern, wohl aber über das, was recht und unrecht, löblich und schändlich, gut und schlecht ist.

ERSTER THEIL.

DIE ERSTEN VERSUCHE, DAS ETHISCHE ZU SYSTEMATISIREN.

ERSTES KAPITEL.

Die Motive, welche zur wissenschaftlichen Behandlung des Ethischen durch Sokrates hinführten, mit Berücksichtigung der formalen Gegensätze zwischen Sokrates und den Sophisten.

Fragt man, worin eine wissenschaftliche, auf den Begriff der Sache gerichtete Auffassung des Ethischen und hiermit ein Anfang, für das ethische Mannigfaltige und Entgegengesetzte ein Princip einheitlicher Beurtheilung und Folgerung zu suchen, ihre nicht blos zufällige, sondern pragmatische Veranlassung und Ursache gehabt hat, so muss die Antwort hierauf sowohl nach Anleitung der Psychologie, als auch der Geschichte gegeben werden.

Indem man die Frage psychologisch auffasst und untersucht, gelangt man zu der Ueberzeugung, dass, wann und wo menschliche Natur gesetzt wird, auch Ethisches als mitgesetzt sich nachweisen lässt. Wie Ernährung, Wachsthum, Bewegung und Sensibilität zum organischen Körper gehören, so ist die intellectuelle Seite des Menschen nicht blos an Vorstellen und Denken, sondern auch an Gefühl und Begehrung, an Zuneigung und Abneigung, an Affect und Leidenschaft, an billigende oder verwerfende Werthschätzung, an ein ideales Streben und Wollen gebunden.

Entwickeln sich die Individuen weiter in der Familie, in der Freundschaft und anderen Gesinnungsverhältnissen, im friedlichen oder kriegerischen Verkehr, in staatlichen Gesellungen, so wird auch

das mit der menschlichen Natur gesetzte, ihr ursprünglich immanente Ethische sich gleichfalls fortentwickeln müssen. Nicht blos wo der einzelne Mensch ist, sondern noch mehr, wo Geschichte ist, da ist Ethisches.

Dies gilt nicht in gleicher Weise von der rein theoretischen, blos auf Vorstellung, Begriff, Denken und Erkennen gerichteten Seite der menschlichen Natur. Das Denken, also zunächst Urtheil und Schluss rücksichtlich des Wahrnehmbaren, ist zwar auch in der Idee des Menschen mit gesetzt, aber nicht unabweislich mit dem Anfange seiner socialen Existenz verflochten. Es tritt erst unter besonderen günstigen individuellen Bedingungen hervor und läuft der historischen Entwickelung der menschlichen Natur innerhalb der geselligen Gemeinschaft mit Anderen nicht parallel.

Ist aber das Ethische von vornherein historisch, so prägt sich auch immer ein gewisses ethisches Gemeinbewusstsein aus innerhalb der vorausgesetzten umschränkten Gesellschaft, — der Familie, der Verkehrsverhältnisse, der politischen Congregationen, der ländlichen oder städtischen Gemeinde. An diesem Gemeinbewusstsein hat das Individuum lange Zeit und gewissermassen naturgemäss den Reflex seiner selbst und mithin den entscheidenden Massstab seines Wollens und Handelns. Das Ethos der Familie, der Gemeinde und des öffentlichen Verkehrs überhaupt wird für das Individuum eine objective selbstständige Macht, ein Allgemeinbewusstsein, in welchem auch der Einzelne sein Bewusstsein hat.

Dies ist das Eine.

Andererseits aber, wiederum psychologisch aufgefasst, hat das Ethische in der menschlichen Natur insofern einerlei Charakter mit dem Theoretischen, als es ebenso wenig, wie dieses, von vornherein in der Form der Wahrheit auftritt, sondern zwischen dieser und dem Irrthum hin und her schwankt. Dies heisst hier, dass nicht das Gute, Schöne, Rechte das alleinige Erste, sondern dass auch das Böse, Hässliche, Unrechte das Erste ist und dieses jenes, wo es hervortritt, versetzt und verunreinigt. An viele Individuen vertheilt, unterliegt die ethische Bildung theils in schon gegebenen Verhältnissen einer Veränderlichkeit, theils erzeugt sie neue Formen und Beziehungen, und bewirkt eben hierdurch, dass jenes Gemeinbewusstsein, in dem die Individuen das Jedem fassbare und verständliche Mass der Beurtheilung und Schätzung ihrer selbst wie jedes Anderen finden, mit der Zeit sich zersplittert. Das sociale Ethos geht alle die schlechten Wege im Grossen und Sichtbaren mit, welche einzelne

Individuen in ihrer ethischen Entwickelung durchlaufen. Hierbei fangen die Individuen nicht blos begrifflich und in der Vorstellung, sondern factisch und in der Wirklichkeit an, von einander zu leiden; sie werden durch einander zu Gegensätzen des Wollens und Handelns getrieben und sehen sich gegenseitig als Feinde des Wirklichen und hiermit auch des Guten, Schönen und Rechten an, insofern dieses nach ihrer Meinung das Wirkliche sein soll.

Dies ist das Zweite.

Die Geschichte bestätigt dieses psychologische Verhältniss in allen ihren Culturepochen und höchst klar und evident namentlich die griechische Geschichte. Ein Jahrhundert lang hatte schon theoretische Speculation ihre Blüthen getrieben, ohne dass eine entscheidende Veranlassung gewesen wäre, dass neben ihr sich auch eine ethische Speculation angesponnen und ausgebildet hätte. Dazu bedurfte es erst eines reicheren Zwiespaltes zwischen dem individuellen und dem Gemeinbewusstsein, als bis dahin eingetreten war. Im homerischen Zeitalter fällt beides zusammen. Man lobt Gutes und Schlechtes in gleichem Sinne und das Leben entspricht in allen seinen Verhältnissen der psychischen Innerlichkeit. Dann treten bei fortschreitender politischer Entwickelung einzelne begabte Individuen, Dichter und Staatsmänner, mit ihren Reflexionsformen auf und suchen die ersten bewusstvollen Kräfte für eine höhere Stufe des Ethischen zu vermitteln. Sie werden zwar bewundert und als Weise gepriesen, aber es ist noch kein Kampf des Denkens über seinen eigenen Inhalt. Dieser entstand erst, als das Leben noch gewaltigere Stösse in den Individuen, in der Familie, im öffentlichen Verkehr, im politischen Thun und Treiben erhalten hatte, welche geeignet waren, wieder in einzelnen begabten Geistern das immanente Ethische, ihre Natur, in Bewegung zu setzen und jetzt — nicht blos im dichterischen Kleide oder in Sentenzen- und Gnomenform, sondern in Urtheil und Schluss, also durch Nachdenken, über die herausgebildeten Gegensätze zu entscheiden nöthigten. Diesen Zustand erblicken wir in Griechenland zu der Zeit, wo, vorbereitet durch dramatische Wirkungen und politische Streitigkeiten, ein allgemeineres Bedürfniss entstanden ist, die ethischen Vorstellungen und Zumuthungen in allgemeinen Sätzen zu formuliren, mit einander begrifflich in Zusammenhang zu bringen, sie mit Bewusstsein praktisch zu verwerthen und gegen einander zu vertheidigen, also in der Zeit, wo Rhetoren, Dialektiker und allerlei öffentliche Lehrer oder Sophisten, die vorzugsweise oder auch ausschliesslich das Leben und

dessen praktische Tendenzen im Hause und im Staat ins Auge fassten, die griechischen Städte durchzogen und unter ihnen auch Sokrates anfing, das Ethische wissenschaftlich zu suchen und zu sichern.

Verfolgen wir diese allgemeinen Gedanken ins Specielle, so ist zunächst das verschiedene Verhalten und die verschiedene Stellung zu berücksichtigen, welche das aus dem ethischen Naturleben der Menge durch Reflexion und Denken hinaustretende Individuum sich zu der Grundlage des socialen ethischen Zustandes giebt. Dieser letztere ist durch das bedingt, was die Menschen in vorkommenden Fällen sich bei den in der Sprache gegebenen Ausdrücken denken oder mit welchen Vorstellungen und Gefühlen sie solche Verhältnisse begleiten, in denen sich, wie im Hause, in der Freundschaft, im geselligen Zusammensein, in den Unterschieden zwischen Herrn und Sklav, Regierenden und Regierten, Stammgenossen und Fremden u. s. w. irgend ein Ethisches unter ihrer eigenen Mitbetheiligung ausprägt, oder was sie in ihrem täglichen Beruf treiben, wie sie sich in das System der allgemeinen Beschäftigung der Bürgerschaft einordnen und von diesem leiden und profitiren, oder endlich was sie summarisch als Glück und Unglück ansehen, erleben, erstreben und abwehren. Der Einzelne nun, in welchem diese lebendige Ethik, wie vorausgesetzt wird, sich zu einer Lehre umbilden oder zu einer doctrinellen Behandlung übergeführt werden soll, kann sich zu ihr möglicher Weise nur so verhalten, dass er entweder sich selbst mit ihr im Einklange findend zu dem gegebenen Inhalte nur die Form, die logische Gestalt, hinzubringt, oder aber dass er meistentheils von diesem Inhalte abweichend und durch ihn nicht befriedigt, an seine Stelle etwas Anderes zu setzen und folglich Beides, Inhalt und Form, als etwas Neues zu schaffen sucht. Hierbei ist es jedoch höchst natürlich, dass beide Klassen von Individuen, in denen sich das Eine oder das Andere ereignet, ausser den grossen Unterschieden, die sie in Anlage und Vollziehung ihrer doctrinellen Absichten hervortreten lassen müssen, doch in anderen Punkten wieder übereinstimmen, mithin in gewisser Hinsicht einerlei Weg zu gehen scheinen und dabei doch unter einander in gewaltige Contraste gerathen. Dasselbe kann leicht auch unter den Mitgliedern einer und derselben Klasse stattfinden. In der Geschichte der griechischen Ethik wird nun aber die erste Klasse von Individuen durch alle Volkslehrer in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhunderts repräsentirt, die mit der gemeinschaftlichen Benennung Rhetoren und Sophisten belegt sind, während die zweite Klasse ihr Dasein an einen einzigen

Namen, an den des Sokrates anknüpft. In Bezug auf beide Parteien ist also die Frage, die uns beschäftigt, weiter zu führen.

Wir sehen die Sophisten, deren Bedeutung, wie weit sie mit der theoretischen Philosophie zusammenhängen, in der Geschichte der letzteren dargestellt ist[1], hier blos von der praktischen Seite an. Auch nimmt man selbst bei denen unter ihnen, welche, wie Protagoras und Gorgias, sich mit theoretischen Untersuchungen abgaben, mit entschiedener Klarheit keinerlei anderen Einfluss wahr, den ihre Erkenntnisstheorie auf den Inhalt ihrer ethischen Lehren ausgeübt hätte als nur den formalen, dass sie, wie sie die Vorstellung zwischen Wahr und Unwahr, so auch das subjective Gefühl und dem entsprechend die Begehrung zwischen Gütern und Uebeln umherschwankend machten. Wir brauchen also nicht zu behaupten, dass, wenn sie hierdurch auch ganz unzweifelhaft das schon an sich in Ungewissheit und mannigfache Gegensätze zertheilte ethische Bewusstsein der Zeitgenossen noch tiefer in der Ungewissheit und folglich auch Immoralität herabdrückten, diese ihre Tendenz ihren Grund in einer folgerechten Anwendung der theoretischen Sätze gehabt hätte. Es ist vielmehr richtiger, zu sagen, dass, weil in vielen griechischen Städten vorzüglich in Folge der Eigenthümlichkeit ihres politischen Lebens die Vorstellungs- und Gefühlskreise der Menschen sich handelnd schon in allerlei ethischen Gegensätzen ausgeprägt hatten und dadurch mit sich und unter einander in Conflict gerathen waren, also ein gegenseitiges Thun und Leiden mit ethischem Charakter schon in gewissen gleichartigen breiteren Strömungen in den Gemüthern der Menschen umherfloss, — eben deshalb jene Lehrer das, was sie so vorfanden und worin sie selbst aufgewachsen waren, nur den Zuhörern in formulirten Sätzen zum Bewusstsein zu bringen nöthig hatten, um ihnen so zu erscheinen, als ob sie gewissermassen doch auch etwas Neues darreichten. Wir huldigen also der Meinung nicht, weder, als ob die Sophisten sämmtlich in einerlei Richtung die durch heraklitische und eleatische Philosopheme verbreitete Skepsis und Dialektik aus freien Stücken zur Demoralisirung des nationalen Bewusstseins verbraucht hätten, noch, als ob sie durch diese Skepsis und Dialektik wären zu ihren Lehren hingeführt worden. Einerseits war vielmehr zwischen dem Leben und ihnen das Geben und Empfangen gegenseitig und andererseits

[1] Vgl. des Verfs. Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen S. 92 u. f.

war es nur das praktische Bedürfniss, welches sie ebenso sehr hervorrief, als sie, einmal vorhanden und thätig, ihm auch wieder entgegen kamen. Aus diesem Grunde sind ihre Lehren höchst abweichend von einander, sowohl rücksichtlich der praktischen Zwecke, als auch bezüglich der Formen, in welchen sie dieselben vorbrachten, sowie nicht weniger endlich nach ihrem moralischen Werthe, wenn wir sie von unserem eigenen sittlichen Standpunkte aus beurtheilen.

Was die praktischen Zwecke betrifft, welche die Sophisten in ihren Lehren verfolgten, so sind sie sämmtlich mit dem Leben in gleichem Niveau, und schon in diesem einzigen Umstande macht sich in ethischer Hinsicht ebenso sehr ein klares Urtheil über sie, als auch der erste und wesentlichste Unterschied zwischen ihnen und Sokrates bemerkbar, den wir nachher weiter verfolgen müssen. Ihrem Ursprunge, einem gegebenen Bedürfnisse, entsprechend, wonach sie in der Geschichte der griechischen Demokratie ebenso naturgemäss als praktische Volkslehrer hervorwuchsen, wie aus der socialen Entwickelung allerlei Handwerke und Künste und mit diesen auch Lehrer derselben entstanden, lässt sich ihre Absicht im Allgemeinen dahin angeben, dass sie jüngere und ältere Personen zur Führung ihrer Privatangelegenheiten und öffentlicher Geschäfte für Bezahlung geschickt und zur Erreichung der damit verbundenen Zwecke, wie Wohlstand, Ehre, Herrschaft u. dgl. befähigt machen wollten. Dennoch theilten sie sich hierbei in verschiedene Klassen. Die Einen spielten mehr die Rolle eigentlicher Schwätzer und gewandter, grossprahlerischer, unüberwindlicher Redekünstler, wie Euthydemos und Dionysodoros, die Alles zu wissen und Jedes, auch die Tugend, lehren zu können vorgaben.[1] Andere dienten vorzugsweise dem Bedürfniss, vor den Gerichtshöfen die eigene Sache gut zu vertheidigen, und waren demnach theils selbst Verfertiger von Reden, theils gaben sie Anleitung zu dieser Kunst, mithin mehr Advocaten, eine Klasse von Leuten, die wegen ihrer unmittelbar praktischen Tendenz Männer von der ersteren Sorte für ebenso unnütz hielten, als die Philosophie überhaupt, und deren Kunst der platonische Sokrates in die Mitte zwischen Staatskunst und Philosophie stellt.[2] Wiederum Andere legten sich darauf, zum geistigen

[1] Plat. Euthyd. p. 271. p. 304 *σκόπει οὖν, ὅπως συμφοιτήσεις παρὰ τὼ ἄνδρε, ὡς ἐκείνω φατὸν οἴω τ᾽ εἶναι διδάξαι τὸν ἐθέλοντ᾽ ἀργύριον διδόναι καὶ οὔτε φύσιν οὔθ᾽ ἡλικίαν ἐξείργειν οὐδεμίαν.*

[2] L. l. p. 305 *οὗτοι γάρ εἰσι μέν, οὓς ἔφη Πρόδικος μεθόρια φιλοσόφου*

Genuss schön gebauete Reden über aufgegebene Themata zu halten oder auch auf jede Frage schlagfertig zu antworten, also die Kunst der Beredtsamkeit und des Zwiegesprächs zu treiben und darin zu unterrichten, wie Gorgias und Polos[1], die eben hiermit auch in ihren Schülern die Fähigkeit erzeugen zu können vorgaben, in den Dikasterien, im Rath, in der Volksversammlung auf die Zuhörer sowie auf jeden Anderen Ueberredung auszuüben, den man gerade nach seinem Zwecke zu bestimmen beabsichtigt.[2] Eben deshalb wurden solche Männer auch nicht selten als Gesandte und Geschäftsführer zu diplomatischen Verhandlungen gebraucht, wie Gorgias und Hippias. Der Letztere aber gehörte überdies zu einer gewiss nicht zahlreichen Klasse von Lehrern, indem er ein Universalgenie und Schöngeist war und als solcher ebenso geschickt und zierlich Alles, was zu seiner ostentiösen Toilette gehörte, selbst anzufertigen verstand, als er in allen damals cultivirten Doctrinen sich bewandert zeigte. Noch Andere ferner, wie namentlich Prodikos, verbanden mit gründlicheren Beschäftigungen in Grammatik und Rhetorik eine schöne Gabe, durch Anknüpfung an Situationen aus der Mythenwelt, an hervorragende Persönlichkeiten der Vorzeit, an Aussprüche alter Dichter lehrreiche Erörterungen casuistischer Fragen, paränetische Compositionen und praktische Erziehungsmethoden auszuführen und repräsentirten hierin die bessere Seite der vulgären Ethik.[3] Endlich erhoben sich noch Andere auf den Standpunkt jener collectiven Zusammenstellung allgemeiner politischer Sentenzen und brachten fundamentale Ansichten über Recht und Gesetz, über Formation der

τε ἀνδρὸς καὶ πολιτικοῦ, οἴονται δ' εἶναι πάντων σοφώτατοι ἀνθρώπων·... εἰκότως ... μετρίως μὲν γὰρ φιλοσοφίας ἔχειν, μετρίως δὲ πολιτικῶν, πάνυ ἐξ εἰκότος λόγου· μετέχειν γὰρ ἀμφοτέρων ὅσον ἔδει, ἐκτὸς δὲ ὄντες κινδύνων καὶ ἀγώνων καρποῦσθαι τὴν σοφίαν.

[1] Plat. Gorg. p. 447 *εἰπέ μοι, ὦ Γοργία, ἀληθῆ λέγει Καλλικλῆς ὅδε, ὅτι ἐπαγγέλλει ἀποκρίνεσθαι ὅ τι ἄν τίς σε ἐρωτᾷ; Γοργ. Ἀληθῆ· καὶ γὰρ νῦν δὴ αὐτὰ ταῦτα ἐπηγγελλόμην καὶ λέγω, ὅτι οὐδείς μέ πω ἠρώτηκε καινὸν οὐδὲν πολλῶν ἐτῶν.* u. a. St.

[2] L. l. p. 452 *Σω. Ἀπόκριναι τί ἐστι τοῦτο ὅ φῄς συ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ. Γοργ. Τὸ πείθειν ἔγωγ' οἷόν τ' εἶναι τοῖς λόγοις καὶ ἐν δικαστηρίῳ δικαστὰς καὶ ἐν βουλευτηρίῳ βουλευτὰς καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐκκλησιαστὰς καὶ ἐν ἄλλῳ ξυλλόγῳ παντί, ὅστις ἂν πολιτικὸς ξύλλογος γίγνηται.*

[3] Die Geschichte vom Herkules am Scheidewege ist Allen bekannt. Xenophon in den Memorabilien II, 1 lässt sie den Sokrates aus einer Schrift des Prodikos über Herkules erzählen. Im Hippias m. und im Protagoras des Plato werden ethische Erörterungen an homerische Stellen angeknüpft.

Gesellschaft im Staat, über Regieren, Befehlen und Gehorchen, wie sie unter den genialeren Mitgliedern der politischen Parteien im Gespräch und in der Debatte zum Angriff und zur Vertheidigung im Gange waren und bei den vielfachen Versuchen, von denen die griechische Geschichte erzählt, eine Bürgerschaft künstlich zu gliedern, sowie bei dem immerwährenden Reize zu Neuerungen, welche jede Demokratie auf lebhafte, kräftige und unternehmende Charaktere ausübt, nicht ausbleiben konnten, in eine Art von System oder sociale Theorie, wenn man es so nennen will. In dieser Hinsicht sind besonders Protagoras, Thrasymachos und Kallikles hervorzuheben. Der Letztere ist eigentlich nicht zu den Sophisten zu zählen, soll hier aber als Beleg zu der Behauptung gebraucht werden, dass dergleichen Reflexionen und Ansichten in den Köpfen der griechischen Demokraten umherliefen und also gleichfalls von den Sophisten selbst nicht brauchten gerade erst erfunden zu werden.

Sucht man nach diesen allgemeinen Angaben über das, was die Sophisten vorbrachten, mochte es nun das Haus oder die Rednerbühne oder den Gerichtssaal oder die Volksversammlung oder das städtische Amt oder das politische Gemeinwesen im Ganzen oder mehr blos das Befinden des Individuums oder einzelne besondere Bestrebungen desselben oder auch den Glückszustand eines Menschen überhaupt betreffen, sich ein Bild von diesen zu ihrer Zeit so bedeutenden Lehrern zu entwerfen, so findet man darin nur höchst schwache Züge, durch welche dasselbe sich über den historischen Thatbestand der gegebenen nationalen Ethik in das Gebiet sittlicher Freiheit erhöbe. Diese Behauptung bleibt selbst dann noch gerechtfertigt, wenn wir auch in des Protagoras Socialtheorie einige edle Momente oder in des Prodikos Paränesen eine Neigung antreffen, durch starke Antithesen zwischen dem Laster und der Sittlichkeit das Gemüth des Zuhörers für die letztere zu gewinnen. Denn einerseits fühlt auch in diesen Fällen unser Urtheil sich wiederum bedeutend herabgestimmt durch die Erinnerung daran, dass für alle diese Männer, selbst für die besten unter ihnen, das Sittliche nicht in dem übersinnlichen Gebiete der inneren Persönlichkeit und einer durch diese sich ausdrückenden geistigen Allgemeinheit lag, und noch viel weniger für das Band galt, welches die Menschen an die höchste, göttliche Ordnung fesselt, sondern dass sie das Sittliche nur in seinen gebrochenen Farben kannten und nur in seiner empirischen Relativität verstanden und lehrten. Andererseits ist es ebenso sicher, dass selbst bei den besten Sophisten, die

ausdrücklich die **Tugend** zu lehren vorgaben oder die behaupteten, dass ein Jeder, der sich ihrem Unterrichte anvertraue, durch denselben von Tage zu Tage **besser** werde, diese ethischen Ausdrücke **nicht** in unserem sittlichen Sinne, sondern nur so verstanden werden dürfen, dass darunter eine Zunahme in der Befähigung gemeint war, in seinen Privatangelegenheiten vorwärts zu kommen und im Staat sich durch Rede und Handlung Einfluss zu verschaffen.[1]

Wir können demnach den Satz aussprechen, dass die Sophisten das Ethische so behandelten, wie ein Handwerker oder gewöhnlicher Techniker sein materielles Geschäft treibt. Die Menschen müssen und wollen einmal für Nahrung, Kleidung, Wohnung, Genuss allerlei Apparate, Vorrichtungen und Veranstaltungen haben: mithin werden solche Dinge von den Geschickten und Klugen angefertigt. Diese kommen dann aber meistens in einer Weise dem natürlichen Bedürfnisse entgegen, wodurch sie dasselbe allmälig in eine „Phantasie zu begehren" umwandeln, so dass Ursache und Wirkung in diesem Verhältnisse sich gegenseitig kräftigen und vergrössern und das anfänglich Bestimmende zuletzt die Stelle des Bestimmten und Abhängigen einnimmt. Ebenso müssen und wollen die Menschen ein gewisses Quantum von Verstand, Kenntnissen und Fertigkeiten haben, um ihre Hauswirthschaft zu führen, zu erhalten und zu verbessern, um mit Anderen umgehen und in diesem Umgange Schaden vermeiden zu können, sowie in dem gesellschaftlichen Ganzen, im Staate, mit seinen über-, unter- und nebengeordneten Stufen, auf denen die Individuen in ihrem Einflusse auf die Societät nach Verhältniss der Macht, der Klugheit und des Glückes auf- und absteigen, sich einen Platz zu sichern oder wo möglich einen höheren zu erreichen. Mithin, wo kluge Beobachter und heller, als Andere, sehende Anatomen und Physiologen der Gesellschaft diese natürlichen Strebungen, die sich stets vorzugsweise in der Jugend manifestiren, bemerken und zugleich in der Benutzung solcher Thatsachen ein geschicktes Mittel zu eigenem Fortkommen entdecken, da werden solche Leute auch mit allerlei Künsten, Fertigkeiten, Rathschlä-

[1] PLAT. Prot. p. 318 *οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι (σοφισταί) λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμούς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες. παρὰ δ᾽ ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου του ἢ περὶ οὗ ἥκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περί τε τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὑτοῦ οἰκίαν διοικοῖ καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν.*

gen und Anleitungen Handel treiben und ebenso sehr auf die socialen Zustände zurückwirken, wie sie ursprünglich erst durch diese hervorgerufen sind. Natürlich können diese Erscheinungen in solcher Ungebundenheit, wie hier vorausgesetzt wird, nur in den flüssigen Demokratien auftreten, wo der Schwerpunkt der Gesellschaft perpetuirlich in Bewegung ist und eine immerwährende Strömung von unten nach oben und wieder zurück stattfindet. Dies trifft bei der atheniensischen Demokratie am nächsten zu und eben deshalb fanden auch in ihr die Sophisten auf dem günstigsten Boden den zahlreichsten Zuspruch.[1]

Hiermit ist aber zugleich auch der erste und fundamentale Grund davon gegeben, dass keinem Sophisten die Erfindung der Ethik als einer Wissenschaft zugeschrieben worden ist, noch überhaupt irgend einem derselben das Verdienst beigelegt wird, eine ethische Wahrheit entdeckt oder vorgefundene ethische Wahrheiten in wissenschaftlicher Form begründet und behandelt zu haben. Wird von dem letzteren Punkte hernach die Rede sein, so müssen wir hier hervorheben, dass dieser erste Grund, warum kein Sophist eine positive Bedeutung für die wissenschaftliche Ethik gewinnen konnte, eben darin liegt, dass der Sophist das Ethische nur aus der Empirie kannte und mit ihm, wie es empirisch leidlich gut oder schlecht sich gab, zufrieden war.[2] Die Sophisten, mit anderen Worten, waren kluge und gescheite, ja kenntnissreiche Männer;

[1] Es bleibt hierbei immer bemerkenswerth, dass unter den Sophisten, die wir kennen, nur ein einziger Athener von Geburt, Antiphon, vorkommt.

[2] Sehr klar beweist dies c. 46 in Plato's Protagoras. Dieser Sophist, gleichfalls von der Lehrbarkeit der Tugend so sehr überzeugt, dass man sich, sagt er, vielmehr wundern müsste, wenn sie nicht lehrbar wäre, verbindet hiermit den Satz, dass, wenn ein Staat bestehen solle, man auch die Voraussetzung zu machen habe, jeder Bürger desselben nehme am Besitz der Tugend Theil. Allerdings sei dieser Besitz nicht bei Allen gleich gross, ebenso wenig als er es rücksichtlich irgend einer anderen Kunst oder lehrbaren Fertigkeit sei, immerhin aber doch so gross, dass, wenn man selbst den relativ Unrechtlichsten mit einem Menschen vergliche, der zu einer wilden Horde ohne alle Erziehung, ohne Dikasterien, ohne Gesetze u. s. w. gehörte, er als ein rechtlicher Mensch erscheinen würde. Es verhalte sich also mit der Tugend so wie mit dem Besitz der Muttersprache, der auch Allen gemeinschaftlich sei. Eben deshalb finde man auch, wie in dieser, so im Allgemeinen in der Tugend keinen expressen Lehrer, weil eben alle Bürger schon unter sich, jeder nach seinem Vermögen, solche seien. Und nur, weil Sokrates dies nicht beachte, sei er unzufrieden und suche Etwas, das doch schon überall vorhanden sei. Er aber sei befriedigt, wenn nur irgend Jemand unter den Bürgern um Etwas den Anderen überlegen sei, zur Tugend anzuleiten, und für einen Solchen halte er sich.

aber es ist kein einziger wahrhaft sittlicher Charakter unter ihnen, dem die überirdische Natur des Ethischen aufgegangen und der dadurch nothwendig, wenn auch nicht thatsächlich und in der Handlung, doch im Denken und im idealen Wollen hätte mit der Wirklichkeit des demokratischen Volkes in Opposition treten müssen. Wo das Ethische der Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung werden und also eine Ethik entspringen soll, da muss dasselbe in irgend einer seiner plastischen Lebensformen, als sittliche Tugend des Willens oder Pflicht oder göttliches Gesetz sich mit jener besonderen Gewalt im Inneren geltend machen, welche ebenso sehr Wahrheit und Gewissheit im Denken, wie Unabweisbarkeit für das Wollen und Handeln beansprucht. Individuen, in denen diese Bedingung stattfand, hat es unzweifelhaft schon vor der Zeit der Sophisten im griechischen Volke manche gegeben, unter Philosophen, Staatsmännern und Dichtern. Damals fehlte aber noch eine Reihe anderer Bedingungen, wie hauptsächlich die nöthige Sprache, das concrete logische Bewusstsein, welches aus den allgemeinen kosmischen Problemen zurücklenkend sich auch an socialen Problemen versucht hätte, und insbesondere die Erkenntniss, dass das Ethische, wie es factisch in den Gefühlen und Begehrungen wie in den vulgären Urtheilen der gesellschaftlich lebenden und erlebenden Menschen sich in tausendfachen Gegensätzen ausprägt, hierin ebenso sehr ein Irrthümliches, Unsicheres, Schwankendes und Unerwiesenes ist, wie das Theoretische in seinen Urtheilen über die Natur und deren mannigfaltige Erscheinungen. Diese Bedingungen waren zur Zeit der Sophisten sämmtlich jedem denkenden Kopfe nahe und blossgelegt und hätten also auch auf jene Lehrer wirken können, wenn die Fundamentalbedingung, das Sittliche in seiner Wahrheit in sich selbst zu erleben und auf Grund seines Contrastes mit der Wirklichkeit es dieser gegenüber auch in seiner Wahrheit begrifflich zu zeigen, von ihnen selbst wäre erfüllt worden. Dies geschah, wie gesagt, von keinem jener öffentlichen Lehrer, ausser Sokrates.

Vergleichen wir nämlich Sokrates mit den Sophisten rücksichtlich der praktischen Zwecke, so ist allerdings zunächst nicht zu übersehen, dass wir beide oft mit denselben Gegenständen beschäftigt finden, und dass auch Sokrates seinen Zweck als Volkslehrer verfolgte, obgleich er selbst den Namen eines Lehrers von sich zurückweist.[1]

[1] Dies geschieht jedoch immer nur in dem Sinne, dass er für seine Mittheilungen keine Ankündigung gebrauchte, keinen festen Platz einnahm und sich

Auch sind wir durchaus nicht der Meinung, als ob Sokrates zu den Sophisten in einem schneidenderen Gegensatze persönlicher Art gestanden hätte, als zu den Meisten seiner übrigen Mitbürger, am wenigsten, dass er sie geradezu für die Verderber der öffentlichen Moral gehalten und sie deshalb mit seiner überlegenen Dialektik, mit Spott und Hohn verfolgt habe. Vielmehr geht namentlich aus der Art, wie Xenophon des Sokrates Umgang mit den Sophisten schildert, nicht blos im Allgemeinen keinerlei Art verächtlicher Gesinnung und wegwerfender Geringschätzung hervor, sondern es fehlt selbst nicht an Anerkennung und an Beweisen persönlicher Achtung;[1] und auch was bei Plato in dieser Beziehung als dem historischen Sokrates angehörig erscheint, ist hiermit im Einklang.[2] Auf der anderen Seite aber ist der Unterschied zwischen beiden wiederum in derselben Hinsicht so gross, dass jene Aehnlichkeit nur eine äusserliche Unwesentlichkeit ist und wir genöthigt sind, dem Sokrates sowohl eine ihm ausschliesslich eigenthümliche Stellung zu seinen Mitbürgern, als auch eine ebenso exceptionelle Persönlichkeit zuzuerkennen. In diesen beiden Momenten erblicken wir zugleich den ersten Grund, warum gerade er in der Geschichte die Rolle eines Begründers der Ethik zu übernehmen berufen war.

Die eigenthümliche Stellung des Sokrates zu seinen Mitbürgern, das heisst, zu dem Gedankenkreise, zur Gefühlsart, zu den Maximen, zu den Urtheilen, Bestrebungen und Werthschätzungen, kurz zum Geiste seiner Zeit, suchen wir hier nicht in den vielen einzelnen Gegensätzen, die sich sowohl aus Plato wie aus Xenophon entnehmen lassen und von denen mehrere später in die Darstellung seiner Lehre verwebt werden müssen. Sie liegt vielmehr in der That-

kein Geld bezahlen liess. Plat. Apol. p. 19. p. 31. p. 33 *ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πώποτ᾽ ἐγενόμην· εἰ δέ τις ἐμοῦ λέγοντος καὶ τὰ ἐμαυτοῦ πράττοντος ἐπιθυμεῖ ἀκούειν, εἴτε νεώτερος εἴτε πρεσβύτερος, οὐδενὶ πώποτε ἐφθόνησα οὐδὲ χρήματα μὲν λαμβάνων διαλέγομαι, μὴ λαμβάνων δ᾽ οὔ, ἀλλ᾽ ὁμοίως καὶ πλουσίῳ καὶ πένητι παρέχω ἐμαυτὸν ἐρωτᾶν καὶ ἐάν τις βούληται ἀποκρινόμενος ἀκούειν ὧν ἂν λέγω.*

[1] So sagt Sokrates, Theaet. p. 151, er habe Viele, bei denen er nicht gerade ein philosophisches Talent entdeckte, an solche Lehrer gewiesen, deren Unterricht ihnen von wirklichem Nutzen sein konnte, an Prodikos und andere weise und vortreffliche Männer.

[2] In der Apologie p. 20 spricht Sokrates mit Anerkennung von Gorgias, Prodikos, Hippias. Protag. p. 337. Auch in der Definition, die der platonische Sokrates vom Sophisten giebt, liegt viel Anerkennendes.

sache, dass Sokrates von dem grössten Theile des ethischen Gehaltes in diesem Zeitgeiste, wie weit er sich sprachlich verkörpert hatte, die Ueberzeugung hegte, dass er etwas Unhaltbares sei, weil bei näherer Nachfrage nach dem Sinn und der Bedeutung der ethischen Wörter Niemand sich im Besitz eines klaren und giltigen Begriffes ausweisen konnte. Wir müssen die ganze unermessliche Bedeutung dieser Thatsache uns vergegenwärtigen! Allerdings liegt in ihr, wir wiederholen es, nur erst der eine Factor, der in Sokrates den wissenschaftlichen Trieb im ethischen Gebiete anregte und fortbewegte und der ohne Mitwirkung des anderen Factors, den wir in der sittlichen Persönlichkeit dieses Mannes selbst werden zu suchen haben, entweder leicht hätte ermatten oder gar in blosse Skepsis und hiermit selbst in das Unsittliche hätte verlaufen können. Allein es musste doch andererseits ohne Zweifel erst zwischen dem Bewusstsein des Sokrates und dem Bewusstsein jedes Anderen rücksichtlich des Ethischen ein Bruch nicht blos entstanden, sondern als solcher auch bemerkt, und wiederum nicht blos bemerkt, sondern auch auf seinen Grund, nämlich auf den Unterschied im logischen Verhalten bei dem Einen und dem Andern zurückgeführt sein, wenn daraus eine wissenschaftliche, speculative Tendenz entspringen und statt dieser nicht blos ein Streit im Wollen und Handeln erfolgen sollte. Das Bild, welches das sinnliche Auge von der Aussenwelt entwirft, war von denkenden Köpfen längst zertrümmert, welche die Wahrheit und Wirklichkeit nicht mehr bei den Sinnen, sondern vermittelst unsichtbarer Acte des Denkens in gewissen unsinnlichen Objecten, in Elementen, Zahlen, Atomen u. dgl. suchten. Aber über das Bild des menschlichen Lebens hatten bis dahin entweder nur die schwermüthigen Stimmungen oder die Formeln der Klugheit und der verständigen Reflexion einzelner Weisen oder die gehaltvollen Sätze orakelnder Gottheiten und musengestimmter Dichter und Propheten ihren Schatten geworfen, ohne es jedoch zu zerreissen oder die Hingebung der Menschen an den lebendigen Augenblick zu stören, der sich auch nach der ethischen Seite nur mit einem Inhalte erfüllte, wie die psychische und leibliche Individualität der Einzelnen es bewusstlos im Hause und auf dem Markte, im Gespräch und in der Debatte, in der Anklage und in der Vertheidigung mit sich brachte. Es ist andererseits auch richtig, dass ein Athenienser nicht in die öffentliche Versammlung, ins Dikasterion, auch nicht in das Theater gehen

konnte, ohne Besprechungen über das, was recht oder unrecht, ehrbar oder schlecht, nützlich oder schädlich sei u. s. w. zu hören[1], mithin auch, dass thatsächlich die Menschen über das Eine wie über das Andere abweichend dachten und redeten: allein, wer, ist die Frage, hat diese Thatsache aufgegriffen? wer ist durch sie in seinem Gewissen beunruhigt, mit ihr unzufrieden gewesen und hat in ihr ein Problem und eine Arbeit gefunden, durch deren Verfolgung er sich nicht blos aus derselben Thatsache denkend hinauswand, sondern sich ihr auch als der laute Verkündiger der ethisch-logischen Nothwendigkeit gegenüberstellte, dass jeder Mensch ohne Ausnahme mit ihr unzufrieden sein und sich auch aus ihr hinauswinden müsse? Dies wird von keinem anderen öffentlichen Lehrer oder Sophisten gemeldet, ausser Sokrates. Und eben deshalb ist denn in der That auch seine Thätigkeit eigentlich keine der bis dahin bekannten Lehrthätigkeiten gewesen, sondern war ein reformatorisches Thun, er selbst ein Reformator, der nicht darauf ausgeht, den alten Vorstellungen und Gedanken, Wünschen und Strebungen der Menschen in einer Weise entgegenzukommen und ihnen nachzuhelfen, dass Jeder durch sie in dem allgemeinen Strome wenigstens am besten mit zu schwimmen und möglichst Viel zu erfischen vermöchte, — sondern der an die Stelle derselben ganz neue Vorstellungen und Gedanken, ganz neue Wünsche und Strebungen zu setzen beabsichtigt.

Blicken wir in das historische Material bei Plato und Xenophon, von welchem der Erstere hier um so gewisser als authentischer Verkündiger ächt sokratischer Stimmungen und Intentionen benutzt werden darf, je augenscheinlicher gerade Plato derjenige Schüler des Sokrates ist, welcher dessen reformatorischen Charakter vollständig überkommen und selbst bis zu einer extremen Höhe weiter gebildet hat, während der Letztere, Xenophon, fast ausschliesslich gerade diese Seite des sokratischen Geistes uns zur Anschauung gebracht hat, so fällt es uns nicht schwer, das vorhin Gesagte mit unwiderleglichen Zügen zu begründen.

Zuerst gehört hierher eine Reihe von Stellen, in denen stets derselbe Gedanke ausgesprochen und den Mitredenden zum Bewusstsein gebracht wird, dass es unser Befremden erregen müsse, wahrzunehmen, wie in der staatlichen Gesellschaft zwar für alle Arbeiten und Geschäfte sachkundige, erfahrene und kluge Männer vorausge-

[1] Grote, Gesch. Griechenlands B. 4. S. 636.

setzt und von Jedem, der mit einer ähnlichen Arbeit oder demselben Geschäft sich abgeben wolle, zu Rathe gezogen, um Belehrung ersucht und als die allein für solchen Fall zu Hörenden angesehen würden, wo es sich aber um ethische Fragen handele, möchten sie den Einzelnen oder den Staat und die öffentlichen Angelegenheiten betreffen, ein Jeder ohne Ausnahme, der Schuster, der Schmidt, der Kaufmann wie der Schiffer, der Arme wie der Reiche, der Vornehme wie der Gemeine sich eine Entscheidung anmasse. In solchen Fällen, sagt Sokrates, macht Keiner dem Andern einen Vorwurf daraus, dass er Etwas zu wissen vorgiebt, wovon er doch nicht nachweisen kann, dass und wo und von Wem er es gelernt hat; vielmehr ist es eine allgemein angenommene Meinung, dass sich über solche Sachen überhaupt nichts lehren und lernen lasse.[2]

Indem Sokrates die ganz entgegengesetzte Ueberzeugung hegte und diese, wie wir später sehen werden, entschieden in dem Satze aussprach, dass auch die Tugend, welches Wort hier die ganze praktisch-ethische Tüchtigkeit des Menschen bedeutet, lehrbar und als solche ein Wissen und auf dem Wege der Erkenntniss erreichbar sei, setzte sich der Einfluss dieser Ueberzeugung nothwendig zunächst in seinem Urtheile über jene beiden socialen Kräfte ab, die in einem demokratischen oder republicanischen Staate eine sehr wichtige Rolle spielen, nämlich über den Unterricht und die Erziehung der Jugend einerseits und die öffentliche Rede auf der anderen Seite. Daher dienen als zweite Reihe von Belegen für unsern Ausspruch über die reformatorische Tendenz des Sokrates, im Gegensatz zu der Kunst der anderen Sophisten, den Leuten nach dem Munde zu reden, alle jene Stellen, in welchen Sokrates seine von dem hergebrachten Verfahren und dem Geiste der Zeit durchaus abweichende Ansicht über die eben genannten Verhältnisse und seine damit verknüpfte Intention ausspricht. Bei Xenophon geschieht dies aller Wahrscheinlichkeit nach stets in Bezug auf die concreten

[1] Plato Protag. p. 319 u. 320 *ἐπειδὰν δέ τι περὶ τῆς πόλεως διοικήσεως δέῃ βουλεύσασθαι, συμβουλεύει αὐτοῖς ἀνιστάμενος περὶ τούτων ὁμοίως μὲν τέκτων, ὁμοίως δὲ χαλκεύς, σκυτοτόμος, ἔμπορος, ναύκληρος, πλούσιος, πένης, γενναῖος, ἀγεννής, καὶ τούτοις οὐδεὶς τοῦτο ἐπιπλήττει ὥσπερ τοῖς πρότερον, ὅτι οὐδαμόθεν μαθών, οὐδὲ ὄντος διδασκάλου οὐδενὸς αὐτῷ, ἔπειτα συμβουλεύειν ἐπιχειρεῖ· δῆλον γὰρ ὅτι οὐχ ἡγοῦνται διδακτὸν εἶναι. μὴ τοίνυν ὅτι τὸ κοινὸν τῆς πόλεως οὕτως ἔχει, ἀλλ' ἰδίᾳ ἡμῖν οἱ σοφώτατοι καὶ ἄριστοι τῶν πολιτῶν ταύτην τὴν ἀρετὴν ἣν ἔχουσιν οὐχ οἷοί τε ἄλλοις παραδιδόναι.*

Fälle, denen er selbst beiwohnte; bei Plato, den wir später auch in dieser Richtung werden noch viel weiter vorschreiten und das in eigenthümlicher Weise ausführen sehen, wovon Sokrates den Grundgedanken erfunden und ausgesprochen hat, muss man sich, um nicht eben platonische Ausführung mit der sokratischen Idee zu verwechseln, nur auf ein Hervorheben der Grundanschauung beschränken.

Alles, was wir von dem Unterricht und der Erziehung der Athenienser wissen, lässt annehmen, dass das, was sich dabei auf Moral und Ethik bezog, sich einerseits an die Werke der Dichter und Erzählungen aus der Vorzeit anlehnte, andererseits in dem Einflusse des Umganges, in der Wirkung des öffentlichen Geistes und insbesondere der concreten Gesetzgebung und Verwaltung der politischen Gemeinde lag, in welcher Recht und Moral noch weniger als heut zu Tage von einander ausgeschieden waren. Einen regelmässigen, methodischen Unterricht über das Sittliche gab es nicht. Ist das Kind zum Verstehen herangereift, sagt Protagoras, der gerade in der Absicht, der sokratischen Neuerung entgegenzutreten, uns ein Bild von dem gewöhnlichen Verfahren entwirft, so thun die Aeltern und Wärter des Kindes das Ihrige, indem sie bei allen passenden Gelegenheiten das, was recht und unrecht, löblich und schimpflich, fromm und gottlos ist, als solches bezeichnen und das Eine zu thun, das Andere zu unterlassen auffordern. Geschieht dies, so ist es gut; geschieht es nicht, so folgen Drohungen und Schläge, um gleichsam dem widerspenstigen Holze die gewünschte Richtung zu ertheilen. Kommt der Knabe dann zu einem Lehrer, um Lesen und Schreiben zu lernen und hat es hierin wiederum bis zu einem gewissen Verständnisse gebracht, so werden ihm die Verse guter Dichter aufgeschrieben, in denen Ermahnungen liegen oder die Thaten wackerer Männer der Vorzeit geschildert und gepriesen werden. Diese Verse lässt man die Knaben auswendig lernen, um sie dadurch zur Nachahmung anzureizen. Aehnlich verfährt man in dem musischen und gymnastischen Cursus, indem dort theils wieder durch Gesänge, theils durch den Rhythmus und die Harmonie auf die Gefühle hingewirkt, der Sinn für Ordnung und Mass erweckt und so auch die Geschicklichkeit zum angemessenen Handeln und Reden hervorgerufen, durch die körperlichen Uebungen aber auch der Leib zur Unterstützung der veredelten Gesinnung und zur Ausdauer in allen Unternehmungen befähigt werde. Nach der Schulzeit endlich übernimmt die Fortsetzung der Bildung der Staat, der die jungen Bürger nöthigt, seine Gesetze dem Gedächtniss einzuprägen und nach ihnen zu leben,

sowie Jeden, der ihnen zuwider handelt, mit der passenden Ordnungsstrafe belegt und durch seine Züchtigungen die Tugend des Einzelnen wie des Ganzen vermehrt.[1]

Wenn nun der Sophist Protagoras aus dieser Hinweisung auf das Verfahren der Familie und des Staates denselben Schluss zieht, von dessen Wahrheit auch Sokrates überzeugt ist, dass nämlich die Tugend lehrbar sei, Protagoras dies aber thut in Rücksicht auf dasselbe sociale Verfahren, aus dem Sokrates seinerseits schon das Gegentheil gefolgert hatte, dass nämlich keiner von seinen Mitbürgern solcher Ueberzeugung gemäss handle und, wie es sein müsste, sich der Erkenntniss der Tugend befleissige und auch die heranwachsende Jugend in dieser Erkenntniss heranzuziehen nöthige: so leuchtet ein, dass Beide, der Sophist Protagoras und der Sophist Sokrates, mit jenem Satze, dass die Tugend lehrbar sei und gelehrt werden müsse, einen ganz verschiedenen Sinn verbunden haben. Diese Verschiedenheit besteht eben darin, dass, während Protagoras die Lehrbarkeit der Tugend theils in dem allgemeinen bildenden Einflusse des Umganges und des politischen Lebens, theils in dem von ihm geschilderten Verfahren der gewöhnlichen Schulmeister wie in seiner und anderer Sophisten Methode, die im Grunde auch nicht über das Niveau des in Circulation befindlichen Gefühls- und Vorstellungskreises hinausging, als verbürgt und hinreichend bethätigt ansah, Sokrates dieses Verfahren für gänzlich unzureichend erachtete und unter dem Lehren der Tugend einen auf den Begriff und das Wesen derselben eingehenden Unterricht meinte. Kurz, Sokrates war von der Ueberzeugung durchdrungen, dass das Unterrichts- und Erziehungswesen der Athenienser einer wesentlichen Abänderung und insbesondere einer Ergänzung bedürfe, durch welche ein ganz neues Glied, nämlich ein vom Nachdenken geführter Unterricht über Alles, was in ethischer Hinsicht den Menschen und die menschlichen Angelegenheiten in Familie und Staat betrifft, reformirend in das bisherige System eingeführt werde. Diese

[1] Plato Protag. p. 326. In der Apologie, wo Sokrates den Meletos, in Rücksicht auf die Anklage, dass er die Jugend verderbe, fragt, wer sie denn besser mache, antwortet Meletos gleichfalls: die Gesetze und weiter die Richter und weiter die Zuhörer, die Rathsherren, die Volksversammlung, die Gemeinde. Wird der Gefragte hier allerdings durch die Fortsetzung derselben Frage gedrängt, so sind doch die ersten Antworten unbedingt aus dem allgemeinen Bewusstsein, dass dies so sei, heraus gesprochen.

Ueberzeugung zu verbreiten und eine solche neue geistige Kraft in der Gesellschaft ins Leben zu rufen, darin erblickte er den inneren Kern seines Berufes.[1]

Nicht weniger deutlich prägt sich diese auf ein tieferes Ergreifen der sittlichen Natur im Menschen hingerichtete Tendenz und deshalb auch die von der Stellung der gewöhnlichen Sophisten ganz abweichende Stellung des Sokrates zu dem Geiste seiner Zeit in den Ansichten aus, die er über die hervorragendste Kunst seiner Vaterstadt, über die Kunst der Rede, und über die selbst von den berühmtesten Rhetoren dieser Kunst beigelegten Zwecke hegte und aussprach. Wie er sich in ironischer Weise nicht für einen Lehrer der Tugend angesehen wissen wollte, so lehnte er zwar auch, und vielleicht hier ohne Ironie, die Befähigung, ein Redner zu sein oder zu werden, ausdrücklich ab;[2] und überdies fällt es auf, dass unter allen Gesprächen, in denen Xenophon uns seinen Sokrates vorführt, nicht ein einziges vorkommt, worin er die Ansicht seines Lehrers über diesen für das atheniensische sittliche Leben so bedeutungsvollen Gegenstand mittheil. Ausserdem hängt der Gedanke, den wir jetzt erörtern, mit einer anderen, allgemeineren Frage zusammen, nämlich wie Sokrates sich überhaupt als Bürger d. h. hier als Mitglied einer demokratischen Republik, zu eben dieser verhalten, wieweit er namentlich an den bestimmenden Functionen des politischen Lebens seiner Vaterstadt Theil genommen oder nicht und insbesondere zu den principiellen wie zu den praktischen Maximen der Gesetzgebung, Justiz und Verwaltung nebst all den Formen und Regeln, worin und nach denen diese sich bewegten, in einem nach Ueberzeugung beifälligen oder oppositionellen Verhältnisse gestanden hat. Nicht, als ob hier gefragt würde, ob Sokrates als Bürger dem Gesetz und der rechtlichen Verpflichtung gegenüber seine Schuldigkeit ge-

[1] Die Belegstellen aus Plato und Xenophon werden die folgenden Kapitel bringen.

[2] Plato Apol. der Anfang: *Ὅ τι μὲν ὑμεῖς, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πεπόνθατε ὑπὸ τῶν ἐμῶν κατηγόρων, οὐκ οἶδα· ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτὸς ὑπ' αὐτῶν ὀλίγου ἐμαυτοῦ ἐπελαθόμην· οὕτω πιθανῶς ἔλεγον. καί τοι ἀληθές γε, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδὲν εἰρήκασι. μάλιστα δὲ αὐτῶν ἓν ἐθαύμασα τῶν πολλῶν ὧν ἐψεύσαντο, τοῦτο, ἐν ᾧ ἔλεγον, ὡς χρῆν ὑμᾶς εὐλαβεῖσθαι, μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε, ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν. τὸ γὰρ μὴ αἰσχυνθῆναι, ὅτι αὐτίκα ὑπ' ἐμοῦ ἐξελεγχθήσονται ἔργῳ, ἐπειδὰν μηδ' ὁπωστιοῦν φαίνωμαι δεινὸς λέγειν, τοῦτό μοι ἔδοξεν αὐτῶν ἀναισχυντότατον εἶναι, εἰ μὴ ἄρα δεινὸν καλοῦσιν οὗτοι λέγειν τὸ τἀληθῆ λέγοντα· εἰ μὲν γὰρ τοῦτο λέγουσιν, ὁμολογοίην ἂν ἔγωγε οὐ κατὰ τούτους εἶναι ῥήτωρ.*

than, — eine Frage, die nach unwiderleglichem Zeugniss nur auf die für ihn ehrenvollste Weise beantwortet werden kann, — sondern in dem Sinn gehört jene allgemeine Frage hierher, ob und wieweit und warum Sokrates von der Freiheit, die jedem Bürger Athens zukam, sich im Staat und in den Angelegenheiten desselben Gehör, Einfluss und Auctorität und eine leitende Stellung zu erwerben, Gebrauch gemacht hat oder nicht. Wir wissen nun zunächst, dass Sokrates von dieser Freiheit nach der gewöhnlichen Art keinen Gebrauch gemacht hat, und zwar aus Gründen, deren historische Angabe für uns von ausserordentlicher Wichtigkeit ist, weil sie augenscheinlich das bestätigen, was wir zu beweisen beabsichtigen.

In jener wunderbaren Schrift Plato's, der Apologie, welche, je öfter man sie liest, desto tiefer in die Stelle unserer Seele einschneidet, wo das letzte Wort über Recht und Gerechtigkeit gesprochen wird, lässt sich Sokrates der Verwunderung gegenüber, dass er zwar Privatpersonen in vielgeschäftigem Umgange Rath zu ertheilen und Einzelne zu belehren verstehe, aber vor dem Volke aufzutreten und über das Wohl der Stadt mit zu berathen nicht wage, ganz offen über die Gründe seines Verhaltens aus. Er beruft sich auf seine dämonische Stimme, die ihm von allen öffentlichen Angelegenheiten abgerathen, und fährt zu seinen Richtern und zur ganzen Versammlung sich wendend so fort: „Diese Abmahnung erscheint mir höchst zweckmässig; denn wisset nur, ihr Männer von Athen, meine Meinung ist, dass, je mehr ich mich mit den öffentlichen Angelegenheiten befasst hätte, ich desto eher zu Grunde gegangen wäre, und hätte doch weder Euch noch mir selbst damit genützt. Und werdet nicht unwillig, wenn ich Euch meine Ueberzeugung dahin ausspreche: wer Euch oder irgend einer anderen Volksmenge ernstlich entgegentritt und zu verhindern sucht, dass Ungerechtes und Gesetzwidriges geschehe, der ist rettungslos verloren; wer dagegen mit Erfolg für die Sache der Gerechtigkeit kämpfen und zugleich sich auch nur einige Zeit am Leben erhalten will, der muss ein Privatmann bleiben und sich mit Sachen des Volkes nicht befassen.“ Die Belege dieses Satzes, in welchem sich augenscheinlich die grosse Woge seines mit der politischen Verderbtheit contrastirenden Rechtsgefühls Luft macht, nimmt Sokrates gerade aus denjenigen Erlebnissen, welche ihn wegen Recht und Gesetzlichkeit mit der Volksversammlung und den Rednern in Conflict gebracht und die gewiss oft gemachte Erfahrung bestätigt hatten, dass das politische Institut der öffentlichen Debatte in seiner Vaterstadt jetzt

vorzugsweise zu einem Mittel der Ueberredung, zu einem Lohndienst der Leidenschaft und augenblicklicher Parteiaffecte herabgesunken war.[1] Deshalb ist es denn aber auch durchaus gerechtfertigt, wenn wir diese so emphatisch ausgesprochene Ueberzeugung mit denjenigen dem Sokrates in den Mund gelegten Erörterungen in Zusammenhang bringen, welche sich ausschliesslich gegen dieses Verfahren und die Tendenz der damaligen Volksredner und der Rhetoren, die eben dieser Tendenz durch ihren Unterricht dienten und sie in einer Lehre formulirt und systematisirt hatten, in der Absicht richten, ihnen gegenüber ebenso sehr die sittliche Nothwendigkeit, in den Volksreden den Ernst einer höheren ethischen Besinnung aufrecht zu erhalten, als auch den Weg nachzuweisen, auf dem dieser Forderung zu genügen sei. Ist allerdings auch in dieser Richtung wiederum Plato auf der Bahn der Gesinnung seines Lehrers noch weiter vorgeschritten und hat Manches hinzugefügt, was nicht unmittelbar und so wie es sich giebt, dem Sokrates zuzuschreiben ist, so bleibt doch nach unserer Ueberzeugung auch hier der sittliche Grundgedanke und die erste That ein volles und unbestreitbares Eigenthum des Sokrates, und nur dies ist es, dessen Anerkennung wir bedürfen, um auch zuzugestehen, dass Sokrates dem gewöhnlichen Gebrauche der Redekunst gegenüber gleichfalls eine Reformation aus sittlichen Motiven für nöthig erachtete und als seine Aufgabe verfolgte.

Die vorzüglichsten Erörterungen der genannten Art finden wir in der zweiten Hälfte des Phädrus und im Gorgias am unzweideutigsten im rein sokratischen Gewande von Plato mitgetheilt, obgleich namentlich im letzten Dialog der Gegenstand schon unter einen allgemeineren Gesichtspunkt, nämlich unter die Frage nach dem Unterschied zwischen wahrer und falscher Kunst überhaupt gestellt ist. In jenem ersten Dialog greift Sokrates das Verfahren der Redner

[1] Apol. p. 32 *οὐ γὰρ ἔστιν ὅστις ἀνθρώπων σωθήσεται οὔτε ὑμῖν οὔτε ἄλλῳ πλήθει οὐδενὶ γνησίως ἐναντιούμενος καὶ διακωλύων πολλὰ ἄδικα καὶ παράνομα ἐν τῇ πόλει γίγνεσθαι, ἀλλ' ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν τῷ ὄντι μαχούμενον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθήσεσθαι, ἰδιωτεύειν, ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν.* Ebenso p. 36. Dabei erinnert Sokrates an seine Erlebnisse aus einer Zeit, wo er zum ersten und letzten Male ein Staatsamt bekleidete, und als Prytan dem Volksbeschlusse, der die zehn Feldherren, weil sie die in der Seeschlacht bei den Arginusen Gefallenen nicht bestattet hatten, zum Tode verurtheilte, sich widersetzte, und später auch dem Befehle der Dreissig, den Salaminier Leon zu verhaften, keine Folge leistete. Das Nähere bei Grote a. a. O. S. 498.

nach ihren eigenen Methoden und ihren laut verkündeten Zwecken an. Er will nicht, dass der Redner seinen Vortrag an irgend eine von den Schablonen der Schule binde, wie dergleichen von Theodoros, Euenos, Polos u. A. entworfen seien.[1] Der Redner soll auch nicht darauf ausgehen, nach Anleitung eines Thrasymachos durch Erregung von Gefühlen und Affecten die Zuhörer zu stimmen und zu gewinnen, wofür er es eben wünscht, noch sich mit gewissen blos formellen Vorzügen der Sprache begnügen, worauf Protagoras vorzugsweise Werth legte. Noch viel weniger soll er jenen Grundsätzen des Gorgias u. A. huldigen, wonach es dem Redner nicht auf das Wahre, sondern nur auf das Wahrscheinliche ankomme und er das Unbedeutende als bedeutend, das Neue als alt, und umgekehrt, nach Belieben müsse erscheinen lassen können oder wonach es für überflüssig erachtet werde, dass der Redner wisse, was das Recht und die Gerechtigkeit sei, wenn er nur die Wünsche und Ansichten des Volkes kenne und demgemäss zu dem Einen oder dem Anderen zu überreden verstehe, im Dikasterion die Richter, im Rathhause die Rathsherren, in der Volksversammlung das Volk.[2] Allen

[1] PLATO Phaedr. p. 267, welche interessante Stelle die ganze Schultechnik mittheilt: *λεκτέον δέ, τί μέντοι καὶ ἔστι τὸ λειπόμενον τῆς ῥητορικῆς; ΦΑΙ. Καὶ μάλα που συχνά, ὦ Σώκρατες, τά γ' ἐν τοῖς βιβλίοις τοῖς περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένοις. ΣΩ. Καὶ καλῶς γε ὑπέμνησας. προοίμιον μὲν οἶμαι πρῶτον ὡς δεῖ τοῦ λόγου λέγεσθαι ἐν ἀρχῇ — ἦ γάρ; — τὰ κομψὰ τῆς τέχνης; ΦΑΙ. Ναί. ΣΩ. Δεύτερον δὲ δὴ διήγησίν τινα, μαρτυρίας τ' ἐπ' αὐτῇ, τρίτον τεκμήρια, τέταρτον εἰκότα· καὶ πίστωσιν οἶμαι καὶ ἐπιπίστωσιν λέγειν τόν γε βέλτιστον λογοδαίδαλον Βυζάντιον ἄνδρα. ΦΑΙ. Τὸν χρηστὸν λέγεις Θεόδωρον; ΣΩ. Τί μήν; καὶ ἔλεγχόν γε καὶ ἐπεξέλεγχον ὡς ποιητέον ἐν κατηγορίᾳ τε καὶ ἀπολογίᾳ. τὸν δὲ κάλλιστον Πάριον Εὐηνὸν εἰς μέσον οὐκ ἄγομεν, ὃς ὑποδήλωσίν τε πρῶτος εὗρε καὶ παρεπαίνους; οἱ δ' αὐτὸν καὶ παραψόγους φασὶν ἐν μέτρῳ λέγειν, μνήμης χάριν· σοφὸς γὰρ ἀνήρ. Τισίαν δὲ Γοργίαν τε ἐάσομεν εὕδειν; οἳ πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα εἶδον ὡς τιμητέα μᾶλλον, τά τε αὖ σμικρὰ μεγάλα καὶ τὰ μεγάλα σμικρὰ φαίνεσθαι ποιοῦσι διὰ ῥώμην λόγου, καινά τε ἀρχαίως τά τ' ἐναντία καινῶς, συντομίαν τε λόγων καὶ ἄπειρα μήκη περὶ πάντων ἀνεῦρον. ... ΣΩ. Τὰ δὲ Πώλου πῶς φράσομεν αὖ μουσεῖα λόγων, ὡς διπλασιολογίαν καὶ γνωμολογίαν καὶ εἰκονολογίαν, ὀνομάτων τε Λικυμνείων, ἃ ἐκείνῳ ἐδωρήσατο πρὸς ποίησιν εὐεπείας; κτλ.*

[2] PLATO Gorg. p. 452 am Ende. Phaedr. p 272 am Ende. Namentlich im Phädrus ist allerdings Vieles Plato's Eigenthum, namentlich die Theorie; was aber z. B. p. 270 über Perikles gesagt wird, dass er mit metaphysischen Dunkelheiten und naturphilosophischen Phrasen seine Reden aufgeputzt und den Sinn der Zuhörer damit umnebelt habe, ist wahrscheinlich, wie Anderes, des

diesen unwesentlichen oder fehlerhaften und widersinnigen Regeln, Forderungen und Maximen der Rhetorik seiner Zeit stellt er den schlichten und einfachen Gedanken entgegen, dass der Redner die Sache wie sie ist darzustellen und im Hinblick auf das Gesetzliche, Rechte, Gute und Löbliche die Seele der Zuhörer eben zu diesem hinzulenken und dafür zu gewinnen habe.[1] Unstreitig hat Sokrates nach diesen Grundsätzen auch seine eigene Vertheidigung geführt und wir haben deshalb in dieser ein praktisches Beispiel der Anwendung der Rede, wie sie aus der klaren Unterscheidung der Wahrheit von der Lüge, der unparteiischen, rein objectiven Auffassung der Fragepunkte von ihrer leidenschaftlichen und subjectiven Verdrehung, als eine zwingende und zur Anerkennung des Thatsächlichen und seines Werthes nöthigende Gewalt hervorgeht. Bei solchem Unterschiede zwischen der Praxis und der sokratischen Forderung und im Hinblick auf das Factum, dass Sokrates in der Führung nicht blos der gerechtesten, sondern auch offenkundigsten und Jedermann wohlbekannten Sache unterlag, ist es unzweifelhaft, dass er auch in dieser Richtung seines Lebenszweckes den Weg der Weisheit gewählt hat.

Dürfen wir also behaupten, es habe zwischen Sokrates und den sogenannten Sophisten darin ein wesentlicher Unterschied bestanden, dass, während die letzteren durchgängig dem Geiste der Zeit huldigten und in ihren Lehren gewissermassen das, was schon factisch im Leben wirkte, nur formulirten, ohne weder das Mass einer absoluten Werthbestimmung zu kennen noch zu suchen, noch bereitwillig zu sein, einen Kampf für dasselbe mit dem Leben zu beginnen, Sokrates gleich vom Beginn seiner Thätigkeit an gerade in einem solchen ethischen Kampfe mit den lebendigen unsittlichen Kräften seiner Zeit uns vor das Auge tritt: so leuchtet auch ein, dass wir in dieser reformatorischen Stellung und in der angreifenden Position,

Sokrates Gedanke, da auch Xenophon Mem. II, 6 Aehnliches erzählt. Vgl. auch Gorgias p. 515 u. f.

[1] Sowohl Plato als auch Xenophon, Mem. IV, 5, bringt die Methode des Sokrates, wovon nachher, mit der Bildung zur wahren Redekunst in Zusammenhang: Unterscheidung und klare Sonderung der Begriffe. Noch tiefer zeigt sich aber die Kluft, welche die Ansicht des Sokrates über den richtigen Gebrauch der Rede von derjenigen trennte, die dem allgemeinen Verfahren vor den Gerichtshöfen und den Lehren der die Leute dazu tauglich machenden Rhetoren zum Grunde lag, wenn man das merkwürdige Gespräch des Sokrates mit Polos im Gorgias beachtet und hiermit die Stelle p. 521 u f. verbindet, wodurch auch der reformatorische Muth des Sokrates deutlich hervortritt.

die Sokrates zum Leben einnahm, auch den ersten Grund werden zu suchen haben, wodurch Sokrates zu einer bewusstvolleren, tieferen und objectiven Erfassung des Sittlichen genöthigt worden ist. Allein ohne dieser Folgerung schon hier weiter nachzugehen, müssen wir vielmehr von dieser ersten Eigenthümlichkeit des grossen Mannes, wonach sich sein öffentliches Leben darlegt, uns auf deren eigenes *inneres Motiv* hinführen lassen, auf die individuelle geistige Quelle, also auf sein *persönliches* Sein und die unsichtbare, aber das Sichtbare überwindende Macht seines *sittlichen Gefühls und Charakters*, sowie auf seine *intellectuelle* Begabung. Denn ohne dies hätte von einer reformatorischen Stellung in dem Sinne, wie Sokrates sie einnahm, keine Rede sein können.

Die exceptionelle Originalität, die wir in der Anlage der sokratischen Persönlichkeit anerkennen müssen, verräth sich sogleich durch den Umstand, dass man weder für seine moralische noch intellectuelle Richtung und Bildung irgend einen historischen Anknüpfungspunkt in einer anderen Persönlichkeit oder in einem empfangenen Unterrichte nachweisen kann. Unzweifelhaft nahm er an dem Einflusse aller bildenden Elemente der Kunst, der Wissenschaften, des Umganges, der politischen Institutionen, des öffentlichen Lebens und der Religion Theil. Dies Alles aber übte in ihm nur insoweit eine Wirkung, als es sein eigenes inneres Wesen in Reaction versetzte und dasselbe sich zu derjenigen Selbstständigkeit zu entwickeln veranlasste, zu der es von vornherein berufen war.[1] Diese *Selbstständigkeit*, durch welche Sokrates, wie ein neuerer Geschichtsschreiber andeutet, allmälig in eine gewisse *Isolirung* gerieth und gleichsam aus seinem eigenen Volke herausversetzt wurde,[2] ist der fundamentale Zug, der die praktische und theoretische Seite seiner Natur gleichmässig durchzieht und sich deshalb ebenso sehr in seiner Lebensweise, wie in seiner Lehre zu Tage legt. Man erblickt sie in der Einfachheit und dem geringen Umfange seiner Bedürfnisse, in

[1] C. Fr. Hermann, Disputatio de Socratis magistris etc. p. 49, schliesst seine Erörterungen zusammenfassend: unde facile intelligitur, quamvis magnam ingenio excolendo industriam adhibuerit, tanti proventus honorem non certo alicui homini sed ipsius animi divinitati deberi, quam etiam morum pravam indolem in optimam convertisse diximus, magistris autem, etiam si quos non errore aut ludibrio sed ex idoneorum testium fide ei tribui videamus, illud tantum concedendum esse, ut Socratem eorum opera quantum e re sua esset usum esse, non illis tanquam discipulum accuratam operam dedisse statuamus.

[2] Zeller, Philosophie d. Griechen B. 2. S. 22. Plato Apol. p. 35 ἀλλ' οὖν δεδογμένον γέ ἐστι τὸν Σωκράτη διαφέρειν τινὶ τῶν πολλῶν ἀνθρώπων.

der Strenge seiner Gewohnheiten, in dem Streben nach Selbstgenüge und Unabhängigkeit von allen äusseren Potenzen, in der ausgesprochenen Maxime, dass, wenn auch völlige Bedürfnisslosigkeit ein alleiniger Vorzug der Götter, es doch für den Menschen das Wünschenswertheste sei, diesem Vorzuge möglichst nahe zu kommen, wie andererseits in der von ihm angewandten, hier unter einem moralischen Gesichtspunkte aufzufassenden Methode, sich durch ein Eingehen in den Begriff der jedesmaligen Sache von den Fesseln des Scheines, des Vorurtheils und der Unwissenheit frei zu halten.

Ueber diese Selbstständigkeit und Ursprünglichkeit seines Wesens, die zugleich ohne eine bedeutende Energie des Willens nicht denkbar ist und bei Sokrates sich mit einem seltenen moralischen und physischen Muthe in beglaubigter Weise verknüpft zeigt, verbreitet sich nun ferner die Klarheit und Reinheit seines sittlichen Urtheils und das Gefühl sittlicher Würde. Allerdings müssen wir uns daran erinnern, dass auch die sokratische Ethik, wie die der besten nachfolgenden Moralisten in der vorchristlichen Zeit, noch mit manchem dunkelen Flecke behaftet ist, womit sie den Tribut der Abhängigkeit jeder Individualität vom damaligen allgemeinen Culturstandpunkt überhaupt zollt und die Unmöglichkeit beweist, dass keine allgemeine Schranke auf einmal und schon mit wenigen Angriffen durchbrochen werden kann. Allein das, was von der ächten Sittlichkeit als psychische Macht in Sokrates lebte, beweist, dass er entschieden nach der Seite des sittlichen Urtheils nicht blos über allen anderen öffentlichen Lehrern, sondern auch über seiner Zeit stand. Die Reinheit und feinere Articulation seines sittlichen Urtheils erblicken wir einmal in der bestimmten Ausscheidung jedes egoistischen Gehaltes aus dem Werthe der Handlung, in der bewusstvollen Annahme, dass Recht und Gerechtigkeit, von dem Belieben und der Willkühr der Macht ebenso, wie von den Neigungen und Wünschen der Privatpersonen unabhängig, auf einem tieferen, vernünftigen Grunde beruhen; dann auch besonders in der edleren Behandlung einer grossen Anzahl ethischer Fragen, wie über die Tugenden, über die Liebe, über das Glück und die Güter, über Freundschaft, Dankbarkeit, über das Verhältniss der Kinder zu den Aeltern, der Schüler zum Lehrer, des Bürgers zum Staat, des Menschen zur Gottheit, wie nur ein freies sittliches Auge und ein reines ethisches Interesse solche Fragen aus dem Leben und Verkehr herausziehen und behandeln konnte. Nicht weniger müssen wir auf den inneren sittlichen Gehalt und die Würde seines Charakters,

mit dem zugleich seine ganze Lebensführung in völliger Harmonie stand, die schon von seinen Zeitgenossen als etwas Merkwürdiges und Wunderbares auffallende versittlichende Wirkung deuten, die er auf alle Menschen ausübte, welche ihn länger begleiteten oder öfter seinen Gesprächen beiwohnten oder selbst aus egoistischen Zwecken seinen Umgang suchten.[1] Selbst in dem Umstande, dass er nicht, wie die übrigen Sophisten, für seine Belehrung und Aufklärung sich bezahlen liess, sondern mit seinen geistigen Schätzen wie gegen Einheimische aus allen Klassen seiner Mitbürger, so auch gegen Fremde freigebig war und wie ein geistiger Freund seines Volkes und der Menschen überhaupt handelte, liegt bei ihm ein tieferes sittliches Motiv.[2] Endlich zeugt von seiner inneren sittlichen Würde nicht blos sein ganzes Leben, sondern den schönsten Beweis giebt die Vertheidigung seines Lebens vor dem Gericht und sein Tod!

Zu der eigenthümlichen Selbstständigkeit seines Naturells, dem klaren Bewusstsein von den sittlichen Werthen und dem damit verbundenen kräftigen ethischen Gefühl gesellt sich ferner als drittes Moment ein besonderer praktischer Trieb, der uns bei keinem Anderen

[1] Einen tiefen Eindruck auf den Leser macht auch in dieser Hinsicht die ausführliche Schilderung, welche Alcibiades in Plato's Gastmahl p. 215 u. f. von Sokrates entwirft, aus der wir nur einzelne Stellen herausheben können: *ἡμεῖς γοῦν ὅταν μέν του ἄλλου ἀκούωμεν λέγοντος καὶ πάνυ ἀγαθοῦ ῥήτορος ἄλλους λόγους, οὐδὲν μέλει οὐδενί· ἐπειδὰν δὲ σοῦ τις ἀκούῃ ἢ τῶν σῶν λόγων, ἄλλου λέγοντος, κἂν πάνυ φαῦλος ᾖ ὁ λέγων, ἐάν τε γυνὴ ἀκούῃ ἐάν τε ἀνὴρ ἐάν τε μειράκιον, ἐκπεπληγμένοι ἐσμὲν καὶ κατεχόμεθα . . . ὅταν ἀκούω, πολύ μοι μᾶλλον ἢ τῶν κορυβαντιώντων ἥ τε καρδία πηδᾷ καὶ δάκρυα ἐκχεῖται ὑπὸ τῶν λόγων τῶν τούτου. ὁρῶ δὲ καὶ ἄλλους παμπόλλους τα αὐτὰ πάσχοντας . . . Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις καὶ ἄλλα ἔχοι Σωκράτη ἐπαινέσαι καὶ θαυμάσια· ἀλλὰ τῶν μὲν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων τάχ᾽ ἄν τις καὶ περὶ ἄλλου τοιαῦτα εἴποι, τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος.* Damit zu verbinden Xenoph. Mem. I, 2.

[2] Xenoph. Mem. I, 6 *Ὁ δὲ Σωκράτης πρὸς ταῦτα εἶπεν, ὦ Ἀντιφῶν, παρ᾽ ἡμῖν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. Τήν τε γὰρ ὥραν ἐὰν μέν τις ἀργυρίου πωλῇ τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις ὃν ἂν γνῷ καλόν τε κἀγαθὸν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡςαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ὥσπερ πόρνους ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δὲ ὃν ἂν γνῷ εὐφυᾶ ὄντα διδάσκων ὅ τι ἂν ἔχῃ ἀγαθὸν φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτῃ προσήκαι ταῦτα ποιεῖν.* Plato Gorg. p. 520 am Ende. Man sieht nicht ein, wie Grote a. a. O. S. 593 diese Gesinnung auch den Sophisten kann zu Gute kommen lassen.

unter seiner Nation weder vor noch nach ihm in solcher Weise begegnet. Die bisher genannten Eigenschaften können bei Jemandem mit grosser Intensität ausgeprägt sein und haben doch noch nicht den Erfolg, dass er darauf ausgeht, das ihm Immanente, wie gewiss er demselben auch vor dem Urtheile, Wollen und Handeln der Uebrigen einen unbedingt grösseren Werth glaubt zuerkennen zu müssen, auch in seiner Umgebung zu erwecken und es zu einem gemeinsamen Besitzthum und hierdurch zu einem socialen Gut und einer socialen Potenz zu erheben. Wie Mancher kennt das Gute besser als ein Anderer, hat es sich auch in seiner umgränzten individuellen Sphäre zum alleinigen Motiv und Zweck auserkoren und trägt es in einem warmen und lebhaften Gefühl mit sich herum: aber es ist darum noch nicht seine Aufgabe, überall die Menschen für dasselbe Gut zu gewinnen und ihnen zu derselben Einsicht zu verhelfen, und noch viel weniger seine *einzige* Aufgabe, deren Erfüllung er sein Leben widmet! Soll so Etwas geschehen, so muss mit dem Besitzthum der sittlichen Einsicht und dem persönlichen Bestreben, ihr nachzukommen, sich zugleich aus der psychischen Energie der eigenen inneren sittlichen Erlebnisse die Ueberzeugung gebildet haben, *dass das Sittliche bestimmt sei, eine allgemeine Macht zu werden und dass er selbst es zu solcher Macht zu erheben berufen sei.* Unter diesem Gesichtspunkt erscheint uns nun der praktische Trieb des Sokrates aus einem Zusammentreffen seiner intellectuellen Richtung mit seinem ethischen Bewusstsein zu resultiren, obwohl derselbe historisch mit einem noch höheren Motiv, nämlich mit der Annahme eines *göttlichen* Berufes und Auftrages in Zusammenhang gebracht wird. Sein ethisches Bewusstsein bekam durch den intellectuellen Act, durch den er, wie später zu zeigen ist, die Einsicht oder die Erkenntniss einer nicht erst weiter zu vermittelnden, sondern die That und Realität involvirenden Kraft gleich setzte, den nothwendigen Impuls, sich zu verallgemeinern oder überall das ihm Gleiche zu suchen und zu erzeugen, so dass Sokrates gewissermassen sich selbst nicht anders als im ethischen Thun begriffen denken konnte. Andererseits hat derselbe intellectuelle Act, *nicht* das ihm psychisch inhärirende concrete Sittliche als solches, ohne Zweifel auch den positiven Bestimmungsgrund für die Art der Entäusserung seines praktischen Triebes abgegeben, welcher ohne denselben, im Hinblick auf das andere accessorische Moment, das, wie früher erwähnt, in der Annahme lag, das Leben der Athenienser hätte einem politischen

Thun seinerseits keinen langen Zeitraum gegönnt, entweder sich in schmerzliche Resignation würde verloren oder im socialen Kampfe bald aufgerieben haben. Mit anderen Worten: aus der eigenthümlichen Zusammenwirkung eines lebendigen sittlichen Bewusstseins mit der genannten theoretischen Ueberzeugung empfing der mannhafte und zum Handeln geneigte Charakter des Sokrates den Impuls, seine reformatorische Aufgabe im Amte eines beständigen Lehrens, Ermahnens, Antreibens, geistigen Erregens und Einsicht Erzeugens, also auf dem Wege der intellectuellen Action zu realisiren. Auf diese Weise ist Sokrates an der Cardinalstelle seiner Theorie mit sich und dem Leben im ungetrübten Einklang geblieben; unbekümmert um Gunst und zeitliche Güter, wie um Ehre, Ansehen, Macht, politischen Einfluss, aber auch unbekümmert um Neid, Hass, Rachsucht und Verfolgungslust, hat er in zufriedener Armuth und in öffentlicher apostolischer Dialektik ein Leben geführt, welches er, nach seiner eigenen Aussage, auch im Angesicht des Todes nicht aufgeben konnte![1]

Allein, wie vorhin schon angedeutet, zum vollständigen Charakterbilde des Sokrates nach der ethischen Seite gehört endlich noch ein Zug, der ihm erst jenes eigenthümliche Gepräge aufdrückt, wodurch sich die Charaktere aller der Männer in der Geschichte auszeichnen, mit denen eine neue Epoche in der Entwickelung der sittlichen Cultur eines Volkes anhebt. Wo nämlich das Sittliche in seinem absoluten Werthe und idealen Gehalte zum klaren Bewusstsein gelangt, da wird der Geist aus der Sphäre der gewöhnlichen Existenz und Erscheinung wie der eigenen beschränkten und mangelhaften inneren Erlebnisse in das Gebiet der mangellosen Vollkommenheit oder göttlichen Existenz hinübergezogen. Das Sittliche lenkt das innere Auge in eine intelligible Welt als die Gegend, worin es seine Wurzeln hat, aus der es also auch entsprungen ist und sich in die Menschennatur herabsenkte. Indem es in der letzteren weder im äusseren Handeln, noch in der inneren Regung und That seine

[1] In Plat. Apol. p. 29 sagt er zu seinen Richtern: *εἴ μοι πρὸς ταῦτα εἴποιτε, ὦ Σώκρατες, νῦν μὲν Ἀνύτῳ οὐ πεισόμεθα, ἀλλ᾽ ἀφίεμέν σε, ἐπὶ τούτῳ μέντοι, ἐφ᾽ ᾧτε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσει διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν· ἐὰν δὲ ἁλῷς ἔτι τοῦτο πράττων', ἀποθανεῖ· εἰ οὖν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἴποιμ᾽ ἂν ὑμῖν, ὅτι ἐγὼ ὑμᾶς, ὦ Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι πιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν κτλ.*

volle Beglaubigung und Genüge findet, diese ihm aber als dem Guten unbedingt zukommt, rücken alle seine Strahlen, in denen es in irdischer Existenz gebrochen erscheint, in einem einzigen Lichtpunkt, in der Idee eines vollkommnen, also göttlichen Wesens zusammen, welches an sich und ganz und nur das Gute selbst ist. Das Individuum, welches diesen Act der Verbindung seiner eigenen beschränkten Natur, wie der Welt der Erscheinung überhaupt mit dem absoluten Guten oder der Gottheit vollzieht, erklärt in seiner frommen und religiösen Stimmung sich und das Irdische zu einem Träger des Göttlichen und Ewigen, und beginnt, wieder in die Laufbahn des täglichen Lebens zurücklenkend, diese jetzt im Namen und Auftrage der Gottheit und im Geiste einer sittlichen Mission. Es ist eine glaubwürdige Thatsache, dass im Geiste des Sokrates der eben genannte Process sich zugetragen und Das erwirkt hat, wonach er als der Apostel eines Gottes aufgetreten ist und im Dienste desselben seine reformatorische Aufgabe an seiner Vaterstadt zu erfüllen gesucht hat. Wir müssen annehmen, dass schon bevor auf die Frage des Chärephon an das Orakel der Pythia, wer unter den Griechen der Weiseste sei, die Antwort „Sokrates" erfolgt war, dieser ebenso sehr seine religiösen Vorstellungen, wie seine übrigen Gedanken vielfach gereinigt, verbessert, veredelt und hierbei auch seine Begriffe vom Sittlichen namentlich mit Demjenigen in Verbindung gebracht hatte, was ihm als das Göttliche galt. Diese Synthese, wodurch die Idee des göttlichen Wesens der absolute Träger und Bestimmungsgrund des Guten wird, ist eine nothwendige Prämisse, wenn Sokrates einen göttlichen Auftrag der Art, wie er ihn fasste, wirklich einmal nicht blos vernehmen, sondern auch unbedingt respectiren und seiner Erfüllung sich als etwas ganz Unabweislichem unterziehen sollte. Den A n f a n g dieser Synthese zwischen den sittlichen und religiösen Vorstellungen in Sokrates erblicken wir in dem von ihm selbst erwähnten Umstande, dass ein Verlautbaren von etwas Göttlichem und Dämonischem schon in seinen Knabenjahren von ihm innerlich verspürt sei.[1] Die F o r t s e t z u n g dieses Anfanges liegt in dem Vernehmen jener Stimme, die ihn in seinen Entschliessungen in solcher Weise umschränkte, dass er auch auf einem Gebiete, wo

[1] Plato Apol. p. 31. *Τούτου δὲ αἴτιόν ἐστιν ὃ ὑμεῖς ἐμοῦ πολλάκις ἀκηκόατε πολλαχοῦ λέγοντος, ὅτι μοι θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται, ὃ δὴ καὶ ἐν τῇ γραφῇ ἐπικωμῳδῶν Μέλητος ἐγράψατο. ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη κτλ.*

seine gewöhnliche Einsicht nur mit einem blos wahrscheinlich guten Entschlusse geendigt haben würde, gleichfalls vor Reue gesichert war. Und der volle, höchste Effect endlich, worin jene Synthese ausläuft, liegt in dem Bewusstwerden, dass ihn die Gottheit förmlich beauftragt und in das Amt eingesetzt habe, hinter seiner Vaterstadt, wie hinter einem grossen und edlen, aber doch etwas trägen Rosse, für welches eine Bremse zur Anstachelung gut sei, wie ein Führer zur Tugend her zu sein und hiermit in Gott geweihetem Dienste sein Leben zu führen.[1]

Die im Obigen zuerst beachteten und erwogenen Momente in der Stellung des Sokrates zum ethischen Bewusstsein seiner Zeit fanden nach unserer Ansicht ihr nächstes Motiv in einer Reihe von Eigenschaften seines Charakters, welche theils aus seiner kräftigen geistigen und körperlichen Constitution, theils aus einer exceptionell sittlichen Richtung, theils aus einer lebhaften Wirkung religiöser Gefühle und Vorstellungen, theils endlich aus einem innigen Zusammenfliessen der sittlichen und religiösen Strömung in seinem Innern entsprungen sind. Durch jede von diesen Eigenschaften erschien Sokrates scharf und deutlich von den Charakteren der übrigen Sophisten unterschieden, unter denen uns kein Einziger eine beglaubigte Veranlassung giebt, ein auch nur einigermassen dem sokratischen ähnliches Bild von ihm zu entwerfen. Was nun aber auch aus der Wechselwirkung dieser realen Prämissen zur Beantwortung unserer Hauptfrage, wodurch gerade Sokrates der Urheber einer neuen, nämlich der ethischen Wissenschaft geworden ist, schon mag gefolgert werden können, so fehlt doch unter den Prämissen in dieser Beziehung gerade noch die wesentlichste, nämlich die Berücksichtigung seiner intellectuellen Begabung oder der specifisch theoretischen Thätigkeit seines Geistes, in der Form und der Methode, in denen sich dieselbe ausgeprägt hat. Oder mit anderen Worten, um es sich erklärlich zu machen, wie Sokrates dazu kam, in den in ihm selbst, in Anderen und in der Gesellschaft vorhandenen lebendigen ethischen Regungen und Tendenzen einen Gegenstand wissenschaftlicher Nachfrage und Untersuchung zu erblicken und solche Untersuchung auch wirklich bis zu einer gewissen Stelle auszuführen, reicht es nicht blos aus, zu wissen, dass Sokrates ein

[1] A. a. O. p. 30. Ein solcher Auftrag wird direct und mit klaren Worten nirgends angezeigt. Sokrates machte aber von dem Orakelspruche einen Schluss auf solchen Auftrag.

Reformator, ein für die Verbreitung seiner ethischen Stimmungen um sich her begeisterter kräftiger Charakter, ein dieses sein Streben im Lichte eines göttlichen Auftrages erblickender Volkslehrer und religiöser Missionär war, sondern es muss sich in Sokrates auch eine speculative, philosophische Energie nachweisen lassen und man muss dieselbe, sowie sie wirklich sich in ihm verhielt, kennen und in Rechnung bringen.

Zunächst begegnet es uns nun auch hier, anerkennen zu müssen, dass Sokrates in gewisser Hinsicht ein ähnliches Verfahren angewandt hat, wie es auch von den anderen Sophisten gemeldet wird, ein Umstand, der wohl zu berücksichtigen ist, wenn die Vielseitigkeit der durch Sokrates gegebenen Antriebe nicht unverständlich bleiben soll. Sowohl bei Plato als auch bei Xenophon finden sich viele Stellen, aus denen hervorgeht, dass Sokrates einen grossen Theil seiner öffentlich ethischen Thätigkeit ganz in derselben Weise vollzogen hat, wie es andere Sophisten auch thaten, dass er nämlich seine Erörterungen an Verse aus älteren Dichtern, wie Homer, Hesiod, Theognis, Simonides u. A., die aller Welt bekannt waren, anknüpfte, oder einzelne Sprüche zum Gegenstand der Interpretation wählte, oder Fabeln oder einzelne Persönlichkeiten von historischem Ruf zur Darstellung seiner Gedanken und zur Erzielung seiner Absichten benutzte. Ein vorzügliches Beispiel dieser Art gewährt der Fall, wo Sokrates sogar von den Arbeiten der Sophisten selbst Gebrauch macht, indem er nämlich in der bekannten Unterhaltung mit Aristipp im zweiten Buche der Memorabilien die schöne Paränese des Prodikos vom Herkules am Scheidewege anbringt. Fasst man nun das Verfahren oder die Methodik, die sich in allen solchen Fällen zu erkennen giebt, nach ihrer wahren doctrinellen Bedeutung auf, so wird man darin gewiss ein eigentlich scientifisches oder gar speculatives Mittel nicht erblicken. Es ist vielmehr dieses Verfahren das zur damaligen Zeit ganz gewöhnliche aller Volkslehrer, welches entweder durch Darstellung ethischer Situationen, die an sich leicht verständlich sind, einen Eindruck auf das Gemüth beabsichtigt, oder aber durch Erklärung und Deutung den in den Sätzen oder in einem ganzen literarischen Producte liegenden Sinn in ein helleres Licht stellt, oder endlich durch wenige Hinzufügungen aus ihnen eine moralische oder politische Lehre herauszieht.[1]) Von

[1] Der Verfasser trägt z. B. gar kein Bedenken, die Worte, welche Sokrates im Protagoras des Plato rücksichtlich eines Gedichtes des Simonides ausspricht,

dieser Seite ist Sokrates wesentlich der populäre Sittenlehrer, als welcher er ohne Zweifel eine tiefere philosophische Begabung nicht nöthig hat und auch nirgends von einer solchen Gebrauch macht. Wir setzen diese Seite seiner Thätigkeit ganz auf einerlei Stufe mit seiner praktischen, keine äussere Religionspflicht versäumenden Frömmigkeit, durch die er ebenso sehr mit dem allgemeinen Volksglauben im Einklang blieb, wie er durch das bezeichnete Verfahren nur die besseren Bestandtheile der historischen Moral seiner Landsleute conservirte und dem Gewissen seiner Zuhörer gegenwärtig erhielt.

Nicht ganz so, vielmehr schon mit einem Anfluge von speculativer Tendenz gefärbt, erscheint uns eine zweite Seite und Richtung seines intellectuellen Verfahrens. Wir begegnen nämlich schon in der Epoche vor Sokrates sowohl bei einzelnen hervorragenden Denkern, wie Solon, Heraklit, Empedokles, Demokrit, oder auch bei einer ganzen Gruppe, wie namentlich den Pythagoreern, der eigenthümlichen, aber sehr verständlichen Erscheinung, dass der naturgemässe Trieb nach Glück und Wohlbefinden sich in Reflexionen ausdrückte, durch die einzelne umgränzte Bilder nicht etwa von Charakteren oder individuellen Situationen oder hervorragend glücklichen Ereignissen und Erlebnissen, sondern von Lebensweisen entworfen wurden, mit denen, unter Voraussetzung einer continuirlichen und consequenten Ausführung, das Glück und die Zufriedenheit, also auch der einzige der Bestrebung werthe Preis verbunden gedacht wurde. Wie die Zeichnung eines solchen Bildes ausfällt, hängt unstreitig von der Verschiedenheit der Vorstellungen ab, die der Zeichner von allerlei Gütern und Uebeln in sich trägt, und von der relativen Schätzung, welcher er diese Güter und Uebel unterzogen hat. Wir dürfen nun behaupten, dass die Vorstellungen von Gütern und Uebeln unter den Griechen schon vor Sokrates einen grossen Umfang einnahmen und sich schon mit einiger Klarheit in mehrere der Gattungen getheilt hatten, nach denen auch heut zu Tage der gewöhnliche Mensch nicht minder, als der gelehrte Moralist sie übersieht. Desgleichen war ohne Zweifel die unter den Gütern und Uebeln selbst stattfindende gegenseitige Abhängigkeit, wenn auch nicht nach inneren Beziehungen, doch nach augenfälligem zeitlichen oder räumlichen Bedingtsein nicht mehr unklar, und nichts

nämlich „ich kenne es und gerade dieses Leid hat meine Aufmerksamkeit sehr beschäftigt", auf den historischen Sokrates zu beziehen.

liegt näher, als dass eben hierdurch auch die Werthschätzung sich bald in dem einen bald in dem anderen Gute beruhigte und so die Vorstellung von relativ besseren oder schlechteren Gütern hervortrat. Auf diesem historischen Grunde sehen wir nun auch die Aeusserungen des Sokrates sich vielfach bewegen und zwar, wie es uns scheint, so, dass er bei den Gütern als solchen verweilend immer zugleich die Lebensweise oder das System der Handlungen entweder andeutet oder ganz auszeichnet, durch welches entweder das entsprechende Gut erreicht wird oder in denen dasselbe, wenn sein Besitz schon vorhanden wäre, sich während des Lebens ausbreiten und zu erkennen geben würde. Ein Beispiel, das wir unten anführen, kann dies klar machen.[1] Der allgemeinste Fall dieser Art liegt aber in dem Bilde, welches sich nach athenischer Vorstellung schon vor langer Zeit her unter dem Ausdrucke des *καλός κἀγαθός* d. h. eines Menschen ausgeprägt hatte, den wir nach unserer Sprache einen gebildeten Ehrenmann nennen würden. Dieser Ausdruck schwebte Allen, die überhaupt an geistiger Regsamkeit Theil nahmen und zur höheren Schicht der eigentlichen Bürgerschaft gehörten, als ein Träger von mancherlei hypothetisch gleichfalls als bekannt gedachten Eigenschaften vor, aus denen nur eine solche und keine andere Lebensführung und Handlungsweise resultiren könne. Sokrates schloss sich nun zunächst in seiner eigenen Praxis vollständig dieser Richtung und dieser ethischen Vorstellungsform des allgemeinen Bewusstseins an, brachte aber auch dessen Bestandtheile sich selbst und Anderen zu grösserer Deutlichkeit und genauerer Umgränzung, und folgte hierbei insbesondere der alterthümlichen Tendenz, die ethischen Vorstellungen gar nicht anders als in unmittelbarer Verbindung mit

[1] Plat. Euthyd. p. 279. Sokrates geht im Gespräch davon aus, dass alle Menschen glücklich zu sein wünschen. Man befindet sich aber glücklich, wenn man Güter besitzt. Güter sind aber, sagen die Einen, Reichthum, Gesundheit, Schönheit, vornehme Geburt, Ansehen und Ehre im Staat; Andere nennen auch die Besonnenheit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit; Andere die Klugheit, Einsicht, Weisheit; Andere das Glück überhaupt. Sokrates beweist nun durch leichte Beispiele, dass eigentlich nicht der Besitz eines Gutes glücklich mache, sondern die Art und Weise, wie das Gut gebraucht wird, und folgert hieraus, dass in allen Fällen, wo Güter als solche genannt werden, stillschweigend die Voraussetzung zu machen sei, es befinde sich in dem Besitzer diejenige intellectuelle Begabung, welche ihn zu dem richtigen Gebrauche d. h. zu denjenigen fehlerlosen Handlungen befähige, aus denen eben die erwünschte Wirkung zuverlässig oder am wahrscheinlichsten resultire.

ihrem Effecte für das Individuum, also als Güter zu fassen, durch die das Leben ein glückliches wird.[1]

Es wurde gesagt, dass in dieser zweiten Richtung, die wir in der intellectuellen Thätigkeit des Sokrates wahrnehmen, sich schon ein gewisser speculativer Ansatz bemerkbar mache. Dies bezieht sich einmal darauf, dass, — wenn auch im allgemeinen ethischen Bewusstsein die Vorstellungen von Gütern und selbst von besseren oder schlechteren Gütern, sowie verschiedene Bilder von Lebensweisen solcher Beschaffenheit schon umliefen, dass der Träger solcher Lebensweise sich durch sie in den Besitz der fraglichen Güter setzen würde, und obwohl für derartige Lebensweisen sogar schon ein allgemeiner Ausdruck in den Wörtern Weisheit, der Weise, *σοφός, σοφία,* festgestellt und gleichfalls als ein Allen Bekanntes gebraucht wurde, — dass hiermit noch kein festes Mass und Regulativ für die ethische Werthschätzung selbst gewonnen war. Ein solches zu suchen und mit Bewusstsein nach seiner Feststellung zu streben, ist ein ganz neuer und zwar speculativer Act, der desto sicherer und erfolgreicher auftreten wird, je klarer und lebendiger das individuelle Ethische im Innern Dessen, der ihn vollzieht, dem begrifflichen Suchen zu Hilfe kommt, eine Voraussetzung, die wir nach dem oben über den Charakter des Sokrates Gesagten berechtigt sind von diesem Manne besonders gelten zu lassen und von der wir später in der Darstellung seiner Theorie auch den Erfolg antreffen werden.

Zweitens aber bezieht sich die obige Behauptung auch darauf, dass, wer solche allgemeine Vorstellungen aufgreift, wie die vorhin genannten von Gütern und von relativ besseren oder schlechteren Gütern, von ethischer Lebensweise, von Weisheit und vom Weisen, auch nothwendig noch die andere sowohl historisch als auch begrifflich damit verbundene Vorstellungsreihe mit in Betracht ziehen muss, nämlich die Begriffe der Tugend oder der Tugenden, die entweder in dem Begriffe des Gutes sei es unmittelbar mitgesetzt, sei es als Mittel seiner Erreichung gedacht sind oder in dem Begriffe der Weisheit und des Weisen liegen. Auch die Vorstellungen solcher Tugenden waren schon aus

[1] Dies ist die Seite des Sokrates, worin die Richtungen des Antisthenes, Aristipp und Anderer wurzeln und deren Extrem im Stoicismus liegt. Selbst Plato hielt innerhalb einer gewissen Gränze, wie wir sehen werden, diese Richtung fest.

alter Zeit in einer bestimmten Zusammengehörigkeit im Gebrauch und ihre sprachlichen Bezeichnungen galten dem allgemeinen Bewusstsein gleichfalls, wie wenn es bekannte Begriffe wären.[1] So gewiss aber dies nicht der Fall war, sondern bei näherer Nachfrage doch Niemand eine genaue Antwort zu ertheilen verstand, muss unzweifelhaft auch der Act, wodurch das Bedürfniss für eine solche Antwort hervortritt und die letztere selbst gesucht wird, als ein speculativer gelten. Auch dieser Act ist von Sokrates vollzogen, die Beantwortung jener Frage vielfach eingeleitet und, was noch mehr sagen will, gleichzeitig mit jenen anderen Begriffen in ein Verhältniss gesetzt, wie es historisch früher noch nicht bestand.

Hiermit greifen wir denn aber auch schon in die dritte Seite der intellectuellen Eigenthümlichkeit des Sokrates hinüber, nach welcher er uns später vorzugsweise als der ethische Philosoph gelten wird. Es steht nämlich historisch soviel fest, dass Sokrates, wenn wir auch nicht im Stande sind, irgend einen metaphysischen Gedanken ausfindig zu machen, der ihm eigenthümlich zugehört hätte, vielmehr nach dem Zeugniss des Aristoteles wissen, dass nicht einmal die am nächsten liegende Richtung der platonischen Ideenlehre schon von ihm selbst eingeschlagen war, und andererseits mit noch grösserer Sicherheit behaupten können, dass er zu der Zeit, als er sein öffentliches Missionsamt antrat, vor allen metaphysischen Theorien sogar eine Abneigung hegte, doch wenigstens bis zu dieser Zeit hin an allen theoretischen Bewegungen, wie viel davon zu seiner Kenntniss gelangte, ein höchst lebhaftes Interesse genommen hat. Eine solche Theilnahme an naturphilosophischen Theorien ist ohne eine bedeutende Regung des speculativen Triebes undenkbar und berechtigt uns zu der Voraussetzung, dass der letztere mit zur persönlichen Disposition des sokratischen Geistes gehört habe, um so mehr, da wir auch in dieser Beziehung in allen Fällen, wo eine Beschäftigung des Sokrates mit fremden Theorien indicirt ist, ihn immer sogleich mit einer gewissen Selbstständigkeit, die Fragepunkte

[1] Als ein zusammengehöriger Complex lassen sich die fünf Tugenden schon bei Pindar auffassen, obwohl O. Zeyss in der Abhandlung: Quid Homerus et Pindarus de virtute, civitate, diis statuerint, Jenae 1832. p. 54. diese Ansicht ausdrücklich verwirft. Auch klingt der Gedanke einer Einheit der Tugend gleichfalls schon bei Pindar durch.

zu ergreifen und zu behandeln, auftreten sehen.[1] Hieraus folgt von selbst, dass, wenn ein derartiges Talent sich in keiner Weise durch irgendwelche schon fertige und dargebotene Philosopheme bestimmen lässt, sich ihnen anzuschliessen oder sie durch ähnliche zu vermehren, dies wiederum auf ein eigenes Nachsinnen und Durchdenken hinweist, wodurch das Talent zugleich noch mehr entwickelt und im glücklichen Falle dazu befähigt wird, sich selbst eine eigene und befriedigende Bahn zu eröffnen. Auf diese Weise erwächst mit anderen Worten für das philosophische Talent, während es jeden fremden Inhalt prüfend von sich zurückweist, unbedingt eine Reihe von Eigenschaften und Erfahrungen, die wir am besten seine formale philosophische Bildung nennen und wodurch es möglicher Weise mit den Bedingungen haltbarer Erkenntniss und den Mitteln, solche zu ergreifen, vertrauter wird, als es irgend ein Anderer bis dahin war; ein Erfolg, der auch leicht den vorhandenen Wissenstrieb anderen ihm zugänglicher erscheinenden Problemen zuführt.

Ein solcher Erfolg ist es nun auch, den die Beschäftigungen des Sokrates mit den verschiedenen bis dahin unter den Griechen aufgekommenen Philosophemen gehabt haben, von denen man im Allgemeinen behaupten kann, dass sie sämmtlich theoretische d. h. hier naturphilosophische Fragen betrafen. Wir dürfen nicht annehmen, dass die Opposition, in welcher Sokrates, wie gesagt, später zu aller Naturphilosophie stand, ihren Grund von vornherein in dem von uns ihm beigelegten praktischen Triebe oder in einer überwiegenden Neigung zu den Gegenständen des Lebens und der Gesellschaft oder, wie man sagt, zum Nützlichen gehabt hätte. Auch kommt es uns höchst unwahrscheinlich vor, dass die von Xenophon mitgetheilte Ansicht, wonach Sokrates sich gegen die Naturphilosophie darum erklärte, weil er deren Gegenstände als absichtlich von den Göttern der menschlichen Erkenntnissfähigkeit entrückt und diesen allein vorbehalten sah, den Zustand des sokratischen Denkers in jener früheren Periode ausdrückt, in welcher er sich vielfach mit solchen Dingen abgab. Vielmehr hat jener Trieb, wie diese Ansicht, unbedingt erst später sich geltend gemacht, nachdem schon gewisse Erkenntnissgründe die Ueberzeugung er-

[1] Ein schlagendes Beispiel hierzu giebt der Eingang in Plato's Parmenides. Dazu gehört auch das bekannte Verhalten des Sokrates gegen die Schrift des Anaxagoras, zu deren Lectüre er mit Voraussetzungen eigener Art kommt.

wirkt hatten, dass mit den vorhandenen Versuchen, jene Probleme zu lösen, nichts gewonnen und überhaupt keine Aussicht vorhanden sei, jemals bessere an ihre Stelle zu setzen. Dagegen war, was in formeller Hinsicht Sokrates aus diesen Beschäftigungen gewann, nicht unbedeutend, vielmehr gerade das, wodurch seine intellectuelle Begabung erst befähigt worden ist, den ethischen oder praktischen und selbst religiösen Gehalt seiner Natur über sein blos physisches Dasein hinauszuführen und denselben ebenso sehr in wissenschaftlicher, also demonstrirbarer und mithin Allgemeingiltigkeit beanspruchender Form auszudrücken, als ihn in der nachgewiesenen reformatorischen Richtung zu verwerthen. Es besteht Dasselbe aber thatsächlich in Folgendem.

Das Erste nämlich, das man dem Sokrates vom philosophischen Standpunkte als gewonnen aus seinen theoretischen Beschäftigungen zuschreiben muss, ist die Einsicht, dass die ohne unser Zuthun und namentlich ohne vorhergegangenes Nachdenken entstandenen Vorstellungen und in der Sprache niedergelegten Verbindungen derselben sich bei näherer Untersuchung in den meisten Fällen als Gemische unvereinbarer Elemente ausweisen, die sich eben deshalb, sobald sie zerlegt werden, in widersprechende Urtheile auflösen. Von dieser Einsicht geleitet, fühlte Sokrates das lebhafteste Bedürfniss, jede Vorstellungsgruppe, die sich um ein einzelnes Wort oder um einen einzelnen Satz herum angesetzt hatte und aus welcher der gewöhnliche Mensch in je einem gegebenen Falle bald das eine bald das andere Glied zum prädicirenden Ausdruck seiner Meinung gebrauchte, gleichsam anatomisch zu behandeln und andererseits das so Gefundene zu sortiren, d. h. das nicht Zusammenpassende zu trennen und das zu dem Fraglichen gar nicht Gehörige abzusondern. Dieses Verfahren wandte er vorzugsweise an, um die Unhaltbarkeit oder auch die Mangelhaftigkeit der umlaufenden Urtheile aufzudecken.[1]

Hiermit hängt zweitens unmittelbar zusammen, dass Sokrates allen Widersprüchen gegenüber, welche sowohl von Seiten der eleatischen Philosophen und der Herakliteer, als auch durch die auf deren Sätze sich stützende Praxis der Sophisten zu Tage gefördert waren, in eine andere Stimmung, als diese Männer hatten, versetzt

[1] Xenophon und alle hervorragend sokratischen Dialoge des Plato geben zahlreiche Beispiele.

worden ist. Die Eleaten flohen in Folge der Widersprüche in den empirischen Begriffen vor der Erfahrungswelt, weil sie die Veranlassung dieser Widersprüche nicht kannten, und die Herakliteer und Sophisten, denen jene Veranlassung gleichfalls unbekannt war, blieben, weil sie nicht zugleich den Widerspruch unerträglich, sondern zum Theil sogar ihre Lust daran fanden, in den Widersprüchen stecken. Sokrates dagegen wird einerseits in Folge seiner Einsicht, dass die in den gewöhnlichen Vorstellungen liegenden Widersprüche nur etwas durch eigene Nachlässigkeit und Unwissenheit Selbstverschuldetes sind, welches sich auf dem Wege der Dialektik d. h. der Analyse und Sonderung beseitigen lässt, in seinem Vertrauen auf die reale Wirklichkeit der Erfahrungswelt nicht gestört, und steigert andererseits, der Wissenschaftlichkeit der Eleaten folgend, die natürliche Opposition seines Denkens gegen den Widerspruch bis zu der bewusstvollen Verwerfung desselben als des unerträglichsten Feindes der Wahrheit.[1] Sind wir auch nicht berechtigt, zu behaupten, dass Sokrates selbst diese Stimme seines logischen Gewissens schon in eine Formel gebracht d. h. den bekannten Fundamentalsatz der Logik vom Widerspruche formulirt habe, so muss man es doch für höchst wahrscheinlich halten, dass durch ihn der erste Versuch dazu, wie wir ihn bei Plato finden, veranlasst ist.[2]

Ebenso liegt es drittens nahe, dass Sokrates durch die Trennung und Sonderung der um einzelne Wörter und Sätze gruppirten Vorstellungen sowohl zur Unterscheidung des Zusammengehörigen von dem Nichtzusammengehörigen und des zufällig und unrichtig in die Gruppe Aufgenommenen von Dem, was durchaus nicht weggelassen werden kann, als auch zu dem Versuche aufgefordert war, das Zusammengehörige zu sammeln, also auf die vollzogene Analyse eine Synthese folgen zu lassen. Insofern hierdurch gleichsam um die zusammengehörigen Vorstellungen eine Gränze gezogen wird, heisst dieses Verfahren *ὁρίζεσθαι* oder die Definition, und es ist gleichfalls des Sokrates Verdienst, diese logische Operation, durch

[1] Dies spricht sich kräftig in den Worten aus, welche PLATO im Gorgias p. 482 dem Sokrates in den Mund legt: *καίτοι ἔγωγε οἶμαι, ὦ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀναρμοστεῖν τε καὶ διαφωνεῖν καὶ χορόν, ᾧ χορηγοίην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι, ἀλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἕνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.*

[2] Vergl. des Verfassers Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen. S. 128.

welche, wie Aristoteles sich ausdrückt, das τί ἐστι d. h. die Erkenntniss von Dem erreicht wird, was das Fragliche eigentlich ist, also der Begriff der Sache, zuerst aufgebracht und angewandt zu haben. Hierbei wollen wir zugleich erwähnen, dass nach unserer Ansicht es kaum glaublich ist, Sokrates habe bei der vielfachen Anwendung seines analytischen und definirenden Verfahrens nicht gleichzeitig auch das logische Verhältniss, welches später das der Gattung zur Art oder der Ueber-, Unter- und Nebenordnung und in seiner Anwendung die Classification genannt wurde, wenigstens bemerkt. Unbedingt lässt sich behaupten, dass die sokratische Praxis wesentlich die Kunst hervorgerufen und geläufig gemacht hat, aus einer Vielheit von Vorstellungen das Gemeinschaftliche herauszuheben und zu einem allgemeinen oder Gattungsbegriffe festzustellen, und umgekehrt eine Allgemeinvorstellung wieder in die vielen anderen Vorstellungen zurückzulegen und so gleichsam sich in eine Vielheit vertheilen zu lassen. Doch ist es allerdings sicherer, den entscheidenden Schritt erst Plato und Aristoteles zuzuschreiben, um so mehr, da eine appercipirende Anwendung von diesen Verhältnissen Sokrates gewiss nicht gemacht hat, eine Behauptung, die wir theils daraus folgern, dass die ganze Tendenz des Sokrates überhaupt nicht auf Schematik und Systematik ausgeht, theils insbesondere daraus, dass auch der positive Inhalt seiner ethischen Lehren, wie wir später zeigen werden, zu wenig systematisirt ist.

Dagegen geben viele Unterhaltungen bei Xenophon und in den sokratischen Dialogen Plato's zu erkennen, dass Sokrates viertens das analytische Verfahren vorzugsweise in seinen Gesprächen verwerthet hat, von denen wir annehmen müssen, dass sie von ihm bald im Hinblick auf die durch vorhergegangenes Nachdenken über dieselben oder verwandte Gegenstände gewonnenen Resultate und mit sicherer Erinnerung sowohl an diese wie an den zu ihnen hinleitenden Weg, bald mit schneller Conception eines gewissen dem Gespräch zu gebenden Ausganges geführt sind. Die Methode, wonach dies geschah und die wesentlich darin besteht, dass die Reflexion in den mit einem gegebenen Urtheile zusammenhängenden Begriffscomplex mit der bestimmten Absicht eingreift, denjenigen Weg darin zu beschreiben, der von jenem gegebenen Urtheile ausgehend, von Begriff zu Begriff fortschreitend, bis zu einem bestimmten anderen Urtheile führt, wird das epagogische Beweisverfahren genannt. Sokrates gebrauchte dasselbe ebenso sehr, um dem Mitredenden die Unhaltbarkeit und Mangelhaftigkeit einer von

ihm ausgesprochenen Behauptung nachzuweisen und ihm überhaupt ein Bewusstsein von seiner Oberflächlichkeit und Unwissenheit beizubringen, als zur Darlegung derjenigen giltigen Begriffsverbindungen, durch deren Zusammenfassung eine Definition des Fraglichen zu Stande kommt, und verfuhr in allen diesen Fällen mit einer Gewandtheit, Accommodationsfähigkeit, Sicherheit und einer so überraschenden Wirkung, dass schon seine Zeitgenossen die darin liegende intellectuelle Macht lebhaft empfanden und sich vor ihr mit Anerkennung und Bewunderung beugten, während freilich auch Mancher dadurch aufs Empfindlichste verletzt, in seinem Eigendünkel gekränkt und zu Neid und Hass gereizt wurde.[1] Aristoteles beschränkt sich nun zwar ausdrücklich darauf, von logischen Operationen nur die Definition und epagogische Gesprächsführung dem Sokrates als Verdienst anzurechnen, durch welches Beides der Anfang zur wissenschaftlichen Behandlung eines Gegenstandes gemacht werde.[2] Allein wir glauben doch zu der Annahme berechtigt zu sein, dass weder in der Definition noch in dem epagogischen Fortschritt diejenige intellectuelle Action des Sokrates liegt, die für die Frage nach der Entstehung seiner Theorie entscheidend ist. Die bisher beschriebenen Bewegungen und Operationen des Denkens haben unzweifelhaft einen wenig constructiven oder synthetischen Einfluss auf Erkenntniss und Ueberzeugung. Das epagogische Verfahren beschreibt in einem immer schon vorausgesetzten Vorrathe von Gedanken verschiedene Curven und wirkt in deren Durchschnittspunkten mehr negativ und anreizend, als positiv und beruhigend, während die Definition, da zu Sokrates Zeit von einem tieferen Erfassen dieser Operation noch keine Rede sein konnte, sich gleichfalls nur als Erklärung und Verdeutlichung allgemeiner Ausdrücke oder im besten Falle als Verbindung eines Genusbegriffes mit einer oder einigen specifischen Differenzen äusserte. Wie gross auch der Gewinn gewesen ist, der für die Entwickelung wissenschaftlichen Denkens aus der Entdeckung dieser einfachsten logischen Verhältnisse erwuchs, und wie übermässig ihr Einfluss, wie vom Verfasser in seiner Geschichte der theoretischen Philosophie dargethan ist, sogar auf die Bildung metaphysischer Theorien eingewirkt

[1] Dies Alles schildert sehr anziehend Grote a. a. O. S. 659 f.

[2] Arist. Met. A, 6 u. M. 4| *δύο γάρ ἐστιν ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου· ταῦτα γάρ ἐστιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης.*

hat: so ist durch sie doch keine synthetische Erweiterung der Erkenntniss ermöglicht, zu der im geringsten Falle gehört, dass eine Verbindung zweier Begriffe eine bis dahin dem Bewusstsein noch unzugänglich gewesene Relation zwischen den ihnen zugehörigen Umfängen ans Licht bringt. Eine derartige Erweiterung kommt nun aber unstreitig durch dasjenige Verfahren zu Stande, welches man nicht selten mit der Epagoge oder Induction entweder für identisch hält oder doch mit ihr vermischt, obgleich es davon zu unterscheiden ist, und das wir heut zu Tage den Schluss nach analogen Fällen nennen. Da wir von den früheren Beschäftigungen des Sokrates mit naturphilosophischen, überhaupt nicht ethischen Gegenständen keine genauere Kenntniss haben, so wissen wir auch nur, dass er das Schlussverfahren nach Analogie auf ethische, politische, kurz sociale Begriffe und Urtheile angewandt hat. Aber auch dies liegt historisch uns nur in einem einzigen Beispiele oder richtiger in vielen Beispielen vor, die jedoch sämmtlich nur ein einziges ausmachen und zwar gerade dasjenige, in welchem Sokrates die Begründung des Fundamentalsatzes seiner ganzen ethischen Theorie gefunden hat. Wir meinen hiermit die bei Plato und bei Xenophon so häufig wiederkehrende Exposition, die Sokrates rücksichtlich der Begriffe verschiedenartiger praktischer Geschäfte, wie eines Zimmermannes, Arztes, Schiffbauers u. s. w. giebt, um zu zeigen, dass in allen diesen Fällen ein bestimmtes System von Handlungen determinirt sei durch eine bestimmte Gruppe von Kenntnissen, ohne welche diese Handlungen weder gewollt noch verrichtet werden können, und den auf diese Fälle nun basirten Schluss, dass dasselbe Verhältniss auch zwischen denjenigen Reihen von Handlungen, die sich unmittelbar auf den Menschen und die menschliche Gesellschaft beziehen, und gewissen vorauszusetzenden Kenntnissen stattfinde, ohne welche auch diese Handlungen ihre Zwecke verfehlen. Es wird später zu erwähnen sein, eine wie grosse Tragweite diese Schlussfolgerung bei Sokrates angenommen hat, sowie auch, inwiefern sie mit dem ursprünglichen praktischen Triebe desselben zusammenhängt. Hier kommt es nur darauf an, die Thatsache dieser logischen Action zu constatiren und dadurch die intellectuelle Eigenthümlichkeit des Sokrates zu belegen.

Giebt man nun auch zu, dass in der Beachtung der blos psychischen Associationen der Vorstellungen, die sich um die einzelnen Wörter und Sätze der Sprache gruppiren, die Sophisten oder andere öffentliche Lehrer, wie die Rhetoren, dem Sokrates nichts

nachgegeben haben, sowie ferner, dass ihnen selbst die logischen Verhältnisse von Gattung zur Art, von Definition und Umfang und selbst noch andere, wie z. B. die quantitative Veränderung des Urtheils durch seine Umkehrung u. dgl., ja selbst mancherlei Formen eines syllogistischen Fortschreitens in der Praxis geläufig waren und sie hiervon mit ausserordentlicher Gewandtheit und mit Schärfe des Verstandes Gebrauch machten: so tritt doch, wie auf der politischen, moralischen und religiösen Seite, so auch hier unter dem rein intellectuellen Gesichtspunkte ein schneidender Unterschied zwischen Sokrates und den Sophisten hervor, der in wissenschaftlicher Hinsicht mehr bedeutet, als alle Kunst und Fertigkeit, mit Gedanken nach Belieben umzugehen oder für und gegen Jedes denken und sprechen und auch Anderen zu dieser Kunst verhelfen zu können. Dieser Unterschied, dessen erste Keime in einem lebhaften Widerwillen gegen Alles, was sich widerspricht, also in dem ebenso lebhaften Wohlgefallen an einer Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst liegt, macht sich, wie weit wir ihn historisch bei Sokrates erblicken, besonders in zwei Einzelheiten bemerklich, in denen sich gleichsam erst die Totalwirkung der vorhin erwähnten logischen Actionen zu einem Ausdrucke ächter Wissenschaftlichkeit absetzt. Der eine von diesen eigenthümlichen Vorzügen der sokratischen Intelligenz nämlich liegt darin, dass Sokrates nicht blos, was von Anderen auch gesagt werden kann, zwischen Meinung und Wissen einen relativen, sondern einen absoluten d. h. in einem verschiedenen Verhalten der Geistesthätigkeit objectiv begründeten Unterschied setzt, und der andere darin, dass ihm nach Anleitung der vorhin erwähnten, von ihm vollzogenen Schlussfolgerung nach analogen Fällen wenn auch nicht ein volles und klares Bewusstsein, doch eine helle Ahnung von dem logischen Verhältnisse zwischen Theorie und Praxis zugeschrieben werden muss.

Man hat es mit Recht an den Sophisten gerühmt, dass sie durch ihre Agilität das geistige Capital der Zeitgenossen um ein Bedeutendes vermehrt, dass sie durch die Darreichung der Mittel, jede Frage nach verschiedenen Seiten ventiliren und Gründe sowohl für als wider Etwas herbeisuchen und abwägen zu können, ebenso sehr die Möglichkeit, Recht und Gerechtigkeit zu vertheidigen, gewährt hätten, als von Unrecht und List Gebrauch zu machen. Man hat es ihnen, um es in ihrer eigenen Formel auszudrücken, hoch angerechnet, dass die Menschen von ihnen Denken, Handeln und Sprechen gelernt haben. Wir verkennen es nicht, dass geistige Kraft in jeder

Hinsicht mehr ist, als Schwäche, und die Klugheit einen Vorzug verdient vor der Dummheit. Allein derjenige Massstab, der uns dies Zugeständniss abnöthigt, verliert seine Giltigkeit, wenn es sich um die Bedingungen handelt, unter denen jene geistige Kraft statt Irrthum Wahrheit, statt Behauptung Demonstration, statt Einfälle Gründe, statt beliebiger, zufälliger, phantastischer Verbindung Ordnung, Continuirlichkeit und Zusammenhang unter den Gedanken hervorbringen soll. Diese Wahrheit macht sich im täglichen Leben ebenso fühlbar, wie auf dem Gebiet der Doctrinen, für Jeden, der einmal mit bewusstvollem Blicke auf das Zustandekommen der Begriffe und Urtheile, auf die verschiedenen Uebergänge von Gedanken zu Gedanken geachtet hat: es kann das Prädicat wahr und gewiss, begründet und erwiesen nicht an jeden derartigen Uebergang angeknüpft werden. Die geistige Kraft und Operation, sagt nun Sokrates, die allein diese Prädicate für ihre Producte beanspruchen kann, ist eine gänzlich verschiedene von derjenigen, die nur darauf ausgeht, ein scheinbar Wahres hervorzubringen oder die tumultuarisch von Einem zum Anderen springt[1], oder die nur zufällig das Richtige trifft, gewöhnlich blosse Meinungen erzeugt, welche keinen Halt in sich und unter sich haben. Wie Niemand von Demjenigen, der einem Wahn überliefert ist, sagen kann, er wisse und erkenne, so gilt dasselbe auch von jeder Behauptung, die nicht durch Gründe gewonnen und durch Gründe gebunden d. h. durch eine zwingende Gewalt, die aus der Betrachtung der Natur der Sache erwächst, wie durch Fesseln von Demant und Eisen zusammengehalten ist.[2] In diesen Gedanken offenbart sich augenfällig der ächt speculative Trieb des Sokrates, der nur diejenige Methode und Regel, welche sich durch die innere Determination der Begriffe durch einander selbst geltend macht, als Führer zur Wahrheit anerkennt und eben deshalb nichts Angelegentlicheres zu thun hat, als die Unwissenheit in allen ihren Gestalten auszutreiben. Mit diesem Verlangen nach Gründen und nach dem Erfassen der Sache

[1] Dies drückt auch in Plato's Schilderung der Sophistik der Satz aus: den Punkt der Frage festzuhalten und ruhig einen Theil nach dem anderen zu beantworten und zu betrachten, davon ist in ihnen noch weniger, als nichts, weil nichts im Vergleich zu ihrer Unstetigkeit schon zu viel gesagt wäre. Vergl. des Verfs. Gesch. der theoretischen Ph. S. 99.

[2] Plat. Gorg. p. 508 *ταῦτα ἡμῖν ἄνω ἐκεῖ ἐν τοῖς ἔμπροσθεν λόγοις οὕτω φανέντα, ὡς ἐγὼ λέγω, κατέχεται καὶ δέδεται, καὶ εἰ ἀγροικότερόν τι εἰπεῖν ἐστι, σιδηροῖς καὶ ἀδαμαντίνοις λόγοις κτλ.*

in einem von ihr selbst verlangten Zusammenhange hängt unstreitig auch ein gewisser Widerwille gegen zu vieles Sprechen und die Akribologie zusammen, die ihm vorgeworfen wird,[1] sowie andererseits das Bemühen, den Fragepunkt von allem Nebenwerk zu entblössen und ihn sogleich an der entscheidenden Stelle anzufassen und der Beantwortung entgegenzuführen.[2] Hiernach liegt also die fünfte intellectuelle Eigenthümlichkeit des Sokrates darin, dass ihm Gründlichkeit ein Bedürfniss war und ihn das Streben beseelte, seine Gedankenverbindungen von den Zufälligkeiten blosser Meinung oder vom Irrthum frei zu machen und durch die in der Sache selbst liegenden Motive zu bestimmen.

Hiermit hängt denn endlich auch noch die andere, vorhin angedeutete Eigenthümlichkeit zusammen, in welcher sich das wissenschaftliche Bewusstsein dieses Mannes abschliesst. Sokrates hatte nämlich, wie oben erwähnt, den Unterschied zwischen Meinung und Wissen seiner Bedeutung nach vorzugsweise auch auf dem praktischen Gebiete wahrgenommen, und bemerkt, dass das Handeln der Menschen in den meisten Fällen ein ganz anderes sein würde, als es war, wenn ihnen nur diejenigen Kenntnisse zu Gebote ständen und in ihnen lebendig wären, von denen das solchen Fällen allein entsprechende, also richtige Handeln ebenso abhängig sein müsste, wie etwa das Bauen eines Hauses von den Kenntnissen des Zimmermannes. Diesen Gedanken verallgemeinernd, wie er es unstreitig gethan hat, gelangt Sokrates auf dem ethisch praktischen Gebiete in dieselbe Richtung, worin wir heut zu Tage die meisten physikalisch oder chemisch oder mechanisch praktischen Gebiete erblicken und in die ohne Zweifel allmälig die Gesammtheit aller Systeme von Handlungen werden eingelenkt werden, deren Aufgabe es ist, für den Einzelnen oder die Gesellschaft gewisse Zwecke mit Genauigkeit, Sicherheit, kurz auf die möglichst vollkommenste Weise zu realisiren und zu fördern. Während die von der Physik, Chemie und Mathematik abhängigen Verrichtungen, wie alle zur Industrie und Technik gehörigen, sich früher in einer ähnlichen Lage befanden, worin die auf die Erziehung und Bildung der Individuen und der Gesellschaft, auf die Administration, Justiz und Regierung der politischen Gruppen, ebenso wie die auf Ackerbau, Ernährung, Handel, Gesundheitszustand u. dgl. bezüglichen Handlungen sich meistens noch

[1] Grote a. a. O. S. 640.

[2] Dies deutet Xenophon in Mem. IV, 6, an.

jetzt befinden, dass nämlich das ihnen zugehörige Thun darum hin und her schwankt, weil es an der sicheren und vollständigen Kenntniss der ihnen zum Grunde liegenden und sie in ihrer zeitlichen Existenz beherrschenden principiellen Gedanken nebst deren Consequenzen fehlt, ist auf jenen anderen Gebieten heut zu Tage schon ein allgemeines Einverständniss darüber vorhanden, dass keine Praxis von Dauer und Zuverlässigkeit möglich ist ohne die Theorie, welche die Praxis dictirt. Zu Sokrates' Zeit aber fing ein solches Verhältniss zwischen Praxis und Theorie kaum erst auf einigen Stellen, wie etwa da, wo arithmetische oder geometrische Kenntnisse wirkten, in den Systemen der Handlungen der Menschen an, sich fühlbar zu machen, und es war nichts, als entweder was man auch noch heut zu Tage im schlechtesten Sinne des Wortes Erfahrung nennt[1] oder ein glücklicher Tact oder das individuelle Genie oder der begriffslose Gebrauch und die ihm entsprechende Erlernung des Hergebrachten, was das Thun und Handeln der Menschen in ihren privaten und öffentlichen Geschäften und Verrichtungen leitete. Dieser Zustand oder vielmehr dieses Missverhältniss zwischen Handeln und Wissen nun ist es, welches Sokrates nicht blos bei den Handwerkern und Geschäftsleuten, wie bei den Künstlern und Technikern, sondern auch bei den Lehrern und Rednern, bei den Hauswirthen und Staatsmännern, wie bei jedem Einzelnen rücksichtlich der Behandlung seiner selbst erkannte und welches ihm den grossen Gedanken eingab, dass schliesslich in allen diesen Fällen das allein Massgebende nur in der Intelligenz d. h. in einem wohl begründeten Wissen und Erkennen, also in einer Theorie liegen könne, welche das entsprechende Handeln lenkt und in seinen Einzelheiten wie in seiner Richtung und Zu-

[1] Was hiermit gemeint ist, kann ein von Liebig (Chemische Briefe XXXV) gebrauchtes Beispiel am besten zeigen: „Um zu einem Verständniss zu kommen, ist es nöthig, dass man sich versteht; wenn aber der eine bald dies, bald jenes unter einem Wort verstanden haben will, so versteht ihn eben der andere nicht, denn es gehören zum Verstehen ganz bestimmte Begriffe. Ein wissenschaftlicher Begriff ist nichts Anderes als ein gewöhnlicher Begriff, nur abgegränzt und von unveränderlichem Inhalt. Dasselbe gilt nun in der Chemie vom Begriff des Bodens oder von dem was man Erfahrung nennt. Das Wort Erfahrung in nicht wissenschaftlichem Sinn erinnert immer an den Mann, dem das Niesen kam, wenn es donnerte, und der beim schönsten Tag mit seinem Regenschirm spazieren ging, wenn er des Morgens geniest hatte, weil er, auf seine Erfahrung gestützt, sicher zu sein glaubte, dass es ein Gewitter geben müsse."

sammengehörigkeit determinirt. Wir behaupten nicht zu viel, wenn wir meinen, dass Sokrates in dieser Beziehung, in die wir seine sechste intellectuelle Eigenthümlichkeit setzen, nicht blos allen Sophisten gegenüber unvergleichlich dasteht, sondern auch über die Philosophen vor ihm unbedingt und auch über die meisten späteren im griechischen Alterthum hervorragt.

Fassen wir nun die einzelnen Züge, die wir in dem historischen Bilde des Sokrates bei näherer Betrachtung entdeckt haben, wie sie theils ursprünglich in ihm selbst angelegt waren, theils durch influirende Potenzen in der Wechselwirkung seiner Subjectivität mit dem Leben und der Geschichte in ihm allmälig entstanden sind, zum Behuf der Beantwortung der Frage zusammen, um derentwillen unsere Erörterung geführt ist, so erblicken wir in ihnen mit hinreichender Klarheit die Gründe und Umstände, die es begreiflich machen, sowohl was den Sokrates dazu brachte, das Gebiet der ethischen Vorstellungen wissenschaftlich anzugreifen, als auch, in welchem Sinn er diesen Angriff ausgeführt hat. Ursprünglich mit einer glücklichen Anlage in leiblicher und geistiger Beziehung ausgestattet, entwickelte sich in ihm eine Selbstständigkeit der Lebensweise und des Urtheils, wodurch er von vornherein in eine Opposition zu den meisten Factoren des Zeitgeistes gebracht wurde, welche, statt mit den Jahren abzunehmen, sich vielmehr bis zum letzten Augenblicke seines Lebens steigerte. So lange sein Verstand, wie wir annehmen dürfen, gleichsam noch in der Form intellectueller Neugierde thätig war und sich an verschiedenen naturphilosophischen Theorien übte und bildete, konnte diese Abweichung von den nationalen Gefühlen und Tendenzen, Urtheilsweisen und Schätzungen auch nicht überwiegend weder auf sein Denken noch auf sein Wollen einwirken. Sie hatte aber inzwischen Zeit, sich desto gewisser zu einer psychischen Macht auszubilden, die unfehlbar zur Hauptströmung in seinem Innern anschwellen musste, sobald die ihr entgegengesetzte rein theoretische Welle irgend einmal würde verlaufen sein. Dass dies geschah, ist eine Thatsache. Weshalb es aber geschah d. h. warum nicht auch Sokrates, wie es mit den speculativen Köpfen bis dahin der Fall war, sich entweder mit einer der vorhandenen Naturphilosophien begnügte oder selbst eine neue Theorie der Art ausdachte, sich vielmehr für immer von Allem, was wir heut zu Tage Metaphysik nennen, wegkehrte, scheint uns zunächst weniger durch eine gewonnene Einsicht in die logische Fehlerhaftigkeit und Unsicherheit solcher Speculationen, als durch ein lebhaftes Gefühl hervorgerufen

zu sein, in welchem sich die sittliche und religiöse Seite seiner Persönlichkeit als unbefriedigt durch solche Action des Verstandes Luft machte. Es ist schon von einer anderen Seite darauf hingewiesen, dass man mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit annehmen könne, Sokrates habe selbst eine Zeit lang an einen Versuch der Art gedacht, wodurch sein sittlich-religiöses Bewusstsein mit der Auffassung der Natur und des Menschenlebens auf ein gemeinsames Princip zurückgeführt würde.[1] Allein, wenn dies richtig ist, so misslang der Versuch, und dass er misslang, hat, wie uns scheint, bei Sokrates nur eben darin seinen Grund, dass neben und trotz aller theoretischen Thätigkeit seines Geistes sich doch sein sittlich-praktischer Trieb, wie wir ihn oben charakterisirten, schon zu stark ausgebildet und sich überdies schon frühzeitig, schon von gewissen frommen Regungen aus der Kindheit her, mit dem gewaltigsten Motive, mit einem religiösen Gesichtspunkte associirt hatte. Sobald aber die rein theoretische d. h. blos logische, dialektische, metaphysische Thätigkeit seines Geistes erst das Uebergewicht zu verlieren anfing — und dies geschah, als ihre Resultate aufhörten, ihn zu befriedigen, — da drängte sich mit psychischer Nothwendigkeit das sittlich-religiöse Bewusstsein in den Vordergrund, weil es, vom wissenschaftlichen Gesichtspunkt aus noch unberührt, sich desto kräftiger an den Gegensätzen der Wirklichkeit herangebildet hatte. Es bleibt hierbei für uns zweifelhaft, ob der Umstand, dass durch mehrere Sophisten das vulgäre Ethos theilweise in eine Doctrin gebracht war, auf Sokrates bestimmend eingewirkt hat: uns scheint der Schluss, weil durch gewisse Sophisten die Immoralität der Nation formulirt und zu einer Lehre erhoben sei, darum sei Sokrates auch die Moralität zu formuliren und doctrinell zu behandeln genöthigt worden, um seine Gegner mit gleichen Waffen angreifen zu können, nicht erweisbar, sondern selbst unwahrscheinlich. Vielmehr liegt ein genügender Grund zu solcher Wendung darin, dass, wie wenig die Resultate der theoretischen Versuche auch genügen mochten, doch die formalen Erfolge dieser Versuche, die wir oben einzeln aufgeführt haben, die wissenschaftliche Tendenz des Sokrates nicht abgeschwächt, sondern nur mit den Mitteln versehen hatten, sich an einem zugänglicheren Objecte zu bewähren und dass ein solches Object sich in dem ethischen Theile seines eigenen Bewusstseins darbot. Mit anderen Worten: eine lebhafte, durch ursprüngliches Talent ge-

[1] Grote a. a. O. S. 643.

setzte, durch vielfache Uebung genährte speculative Tendenz begegnete, seitdem sie von den rein theoretischen Fragen zurücktrat, einem kräftigen, von den Gegensätzen zur Wirklichkeit hervorgerufenen, in seiner Lauterkeit aber zugleich mit einem starken praktischen Triebe vergesellschafteten und durch Religion gehobenen sittlichen Bewusstsein, und aus dieser Begegnung entstand der methodische Angriff des ethischen Problems, um so gewisser, da die geschärfte Beobachtung der Menschen und ihrer Lebensweise dieses Problem ringsum noch in Dunkel gehüllt sah.

Was andererseits die Frage nach der Art und Weise dieses Angriffs, sowienach den Bedingungen seiner Tiefe und seines Umfanges betrifft, so finden wir auch hierauf in den nachgewiesenen Zügen des sokratischen Gesammtbildes eine hinreichende Antwort. Es versteht sich ganz von selbst, dass Niemand den Satz, Sokrates habe die Ethik in die Reihe der philosophischen Doctrinen eingeführt oder habe das Ethische zuerst wissenschaftlich behandelt, in dem Sinne verstehen kann, wie man heut zu Tage von einer Doctrin und einer wissenschaftlichen Behandlung spricht, sondern dieser Satz hat nach seiner historischen Wahrheit einen viel geringeren Umfang. Zuerst drückt er allgemein die Thatsache aus, dass durch Sokrates zu den bis dahin behandelten naturphilosophischen, überhaupt theoretischen Problemen eine neue Gattung anderer, praktischer Probleme hinzugefügt sei, durch welche, gegenüber der Natur, von da an auch der Mensch und die menschlichen Angelegenheiten Gegenstand des Nachdenkens geworden sind. Alsdann aber drückt er auch die Thatsache aus, dass Sokrates sowohl eine gewisse Anzahl dieser Probleme selbst ans Licht gezogen hat, als auch nach Massgabe seiner Mittel zu lösen bestrebt, ja, dass er in diesem Bestreben sein ganzes Leben lang beschäftigt gewesen ist.[1] Allein schon hierbei tritt nun ein anderer Umstand dem sonst aus solcher Beschäftigung zu vermuthenden Erfolge, dass durch sie längere, zusammenhängende und sich allmälig systematisch gruppirende Lehrmeinungen hätten ausgebildet werden sollen, hinderlich entgegen. Dieser Umstand liegt nicht blos, wie man meinen könnte, darin, dass Sokrates, soviel wir wissen, niemals etwas Wissenschaftliches

[1] Plato Apol. p. 30. 38. Rep. p. 367 πάντα τὸν βίον οὐδὲν ἄλλο σκοπῶν διελήλυθας ἢ τοῦτο.

niedergeschrieben hat, auch nicht darin, dass, wenn er auch geschrieben hätte, dies doch schwerlich anders, als in der dialogischen Form würde geschehen sein, also in einer Form, die selbst noch bei Plato der systematischen Entwickelung der Gedanken hinderlich ist, sondern vorzugsweise darin, dass die lebenslängliche Beschäftigung des Sokrates mit dem Ethischen überwiegend von seiner reformatorischen Mission determinirt wurde. In dieser Hinsicht war Sokrates, streng genommen, rücksichtlich des Zustandebringens einer zusammenhängenden Doctrin sogar ungünstiger gestellt, als die Sophisten, insofern diese ihr Lehren wie ein Geschäft betrieben, auf dessen Benutzung und Verwerthung sie Bedacht nahmen, während Sokrates im Sinne eines reformatorischen Volkslehrers, der nur in mündlicher Unterredung wirken will, seine Belehrung an gelegentliche Veranlassungen knüpfte und somit mehr vom Zufall abhängig sein liess, als von einer eigens dazu getroffenen Veranstaltung und vorheriger Ankündigung. Ohne Zweifel war nichts desto weniger auch nach dieser Seite hin das Verfahren des Sokrates gründlicher, bündiger, kurz wissenschaftlicher, als das der Sophisten. Denn während diese meistens stehende, eingeübte, an verschiedenen Orten von ihnen wiederholte Vorträge und Erörterungen in der Tasche hatten oder aber, wenn ihnen neue Fragen vorgelegt wurden, zur Beantwortung derselben und nicht selten zu ihrer gänzlichen Umgehung[1] meistens schon fertige Methoden und gewohnte Wendungen gebrauchten, griff Sokrates jede Frage direct an und besprach oft eine und dieselbe Frage in neuen Formen und neuen Gedankenwendungen und zwar immer zu dem Zwecke, aus haltbaren Gründen eine entscheidende Ueberzeugung hervorzubringen. Allein, selbst wenn, wie wir oben gleichfalls behaupteten, hierbei oft genug die Resultate stillen Nachdenkens den Inhalt des Gesprächs leiteten und seinen Ausgang bestimmten, so rückten dieselben doch nicht in eine verbundene und geschlossene Reihe zusammen, und andererseits berechtigt uns die Natur der öffentlichen Thätigkeit dieses Mannes zu der Annahme, dass sie einem grossen Theile nach seine ethische Ueberzeugung selbst erst mit sich und während ihrer Dauer entstehen liess, mithin diese Ueberzeugung mehr für eine noch werdende, als für eine schon fertige anzusehen ist.[2] Dennoch aber haben wir drittens den obigen Satz

[1] Beispiele hierzu bieten die Dialoge Protagoras und Gorgias.

[2] Sehr charakteristisch ist die Schilderung, welche Plato im Theätet p. 150 u. f. von der Untersuchungsweise des Sokrates giebt.

auch noch so zu verstehen, dass Sokrates die ethischen Fragen, die er aufgriff, fast sämmtlich unter einen und denselben Gesichtspunkt stellt oder, mit anderen Worten, auf ein und dasselbe Princip bezieht und zwar auf dasjenige, welches sich für ihn aus dem Verhältnisse der Praxis zur Theorie oder des Handelns zum Wissen ergab. Allerdings ist der Gedanke, dass es, wie von jedem Geschäft eines Handwerkers oder von jeder Kunst eines Künstlers, so auch von dem Handeln eines Gerechten oder eines Tapferen oder eines frommen Mannes, allgemein von dem Verfahren eines jeden Tugendhaften eine bestimmte Wissenschaft, eine Theorie geben müsse, keineswegs ein Princip in der Bedeutung eines deductionsfähigen d. h. Reihen von Consequenzen mit bestimmtem ethischen Gehalte aus sich ergebenden Satzes. Aber es liegt doch in ihm wenigstens dies ausgedrückt, dass auch das Handeln im ethischen Sinne über Meinung und Vorstellung, über Gewohnheit und Gebrauch müsse erhoben und unter die Regel logischer Demonstration gebracht werden.[1]

Hiernach ist es also einleuchtend, dass die doctrinelle Technik des Sokrates sich in sehr engen Gränzen bewegt und andererseits ist hinzuzufügen, dass auch selbst innerhalb dieser Gränzen die Ausführung noch mangelhaft geblieben ist. Mancherlei, das aus seiner Lehre gemeldet wird, lässt sich unter den Gesichtspunkt einer Theorie nicht bringen, sondern muss auf eine andere Quelle in seinem Innern zurückgeführt werden. Dahin rechnen wir vorzugsweise sein religiöses Bewusstsein; alsdann die unmittelbare Wirkung, womit sein in vielen Fällen klares sittliches Urtheil ihn Aussprüche thun lässt, die für ihn wahr sind, ohne dass er ihren ethischen Grund kennt; und endlich die von ihm beibehaltene Neigung, das Ethische nach seinem Gesammteffect, wie er dem individuellen Träger desselben zu Gute kommt, unter der Vorstellung

[1] In diesem Sinn, den jetzt der obige Satz hat, lässt sich denn auch behaupten, dass Sokrates wenigstens formaliter in den doctrinellen Bestimmungen des Ethischen über sein eigenes psychisches Ethos hinausgekommen sei, während er, da sein fundamentaler Gesichtspunkt eben nur ein formales Princip ist, rücksichtlich des Inhaltes seiner Lehre eigentlich weiter nichts thut, als dass er das Ethische in der Form seines innerlichen Erlebnisses — soweit wie es in ihm ist — sich begrifflich verdeutlicht. Erst die spätere Ethik suchte mehr zu erkennen, als was ein Individuum schon Ethisches hat, insbesondere auf der einen Seite den Grund desselben und andererseits eine Vollständigkeit der Entwickelung aus dem Grunde. Dies charakterisirt die Ethik seit Kant.

einer Lebensweise zu fassen, durch welche dieser Effect sich leiblich und geistig gewinnen lässt. Jede von diesen Eigenthümlichkeiten giebt zu des Sokrates sittlicher Anschauung der Welt und der Menschen ihren Beitrag und bewirkt mit dem Uebrigen zusammen, dass, selbst wenn er sich zu einer schriftlichen Darstellung seiner Lehren veranlasst gesehen hätte, er doch immer nur im günstigsten Falle ein blosses Gemälde, nicht aber ein System würde zu Stande gebracht haben.

Unsere nächste Aufgabe ist nun, auf Grundlage der kennengelernten formellen Unterschiede zwischen Sokrates und den Sophisten oder anderen öffentlichen Vertretern vulgärer Reflexionen ethischer Art, sowie der Eigenthümlichkeiten des Einen und der Anderen, inwiefern dadurch Anlage und Inhalt ihrer Lehren determinirt sind, auch den materiellen Unterschied beider Parteien zur Anschauung zu bringen. Dies soll in den beiden folgenden Kapiteln geschehen.

ZWEITES KAPITEL.

Die vulgären ethischen Reflexionen der Sophisten und Anderer, denen Sokrates und Plato gegenüber standen.

Gemäss der Stellung, die wir in der Geschichte der Ethik den Sophisten und anderen öffentlichen Lehrern und Sprechern zuschreiben, bringen wir einen von dem gewöhnlichen abweichenden Gesichtspunkt für die Darstellung des Nachfolgenden mit, über den es nöthig ist, uns zunächst mit dem Leser zu verständigen.

Der umfassenden Anklage, die gewisse Gelehrte gegen die Sophisten erheben, dass sie die Verderber der Sittlichkeit ihrer Nation und gleichsam die Advocaten der Immoralität und Gottlosigkeit gewesen, konnten wir unter Berücksichtigung der historischen Wahrheit nicht beistimmen. Die Zeit vielmehr, in der sie aufkamen und blüheten, deutet darauf hin, dass, wie in den meisten Vorstellungsgruppen, die bis dahin die bewusstlos bewegenden Principien für das Handeln der Menschen gewesen waren, sich ein lebhaftes Bedürfniss nach begrifflicher Formulirung und doctrineller Behandlung ausgebildet hatte, dasselbe auch für die sittliche und politische, kurz ethisch-praktische Gedankenmasse der Fall war, und jene Lehrer

zunächst wieder nichts thaten, als dass sie diesem Bedürfnisse ebenso vielfach sowohl nach der guten wie nach der schlechten Seite hin zu entsprechen suchten, wie es sich selbst der in den Parteien der Gesellschaft herrschenden Vorstellungsart gemäss äusserte. Immerhin aber ist dies eigentlich gar nicht die uns hier angehende Frage: es ist Sache des Historikers und insbesondere des Culturhistorikers, der, wie weit sich ihm die Prämissen dazu darbieten, als Vertheidiger oder Ankläger der Sophisten auftreten mag. Nicht anders nun, meinen wir, steht die Frage nach den Sophisten selbst dann noch, wenn man sie ausschliesslich auf dasjenige Material bezieht, welches Plato unter Anwendung eines Sophistennamens so vorträgt, als ob es in der That des Genannten Lehre und Ueberzeugung gewesen und der Letztere selbst in diesem Material von Sokrates oder Plato angegriffen sei. Auch hier mag der eine Leser allerlei natürliche und objective Veranlassungen suchen und entdecken, aus denen er schliesst, dass Sokrates oder Plato den mitredenden Sophisten habe hinter das Licht führen oder lächerlich machen oder verächtlich behandeln wollen; oder ein anderer Leser mag von diesem Allen viel weniger sehen, dagegen in den meisten Fällen nur künstliche Veranstaltungen des Schriftstellers Plato wahrnehmen, theils seine oder des Sokrates dialektische Ueberlegenheit desto glänzender zu feiern, theils seinem ideologischen Unwillen Luft zu machen, theils Uebergänge zu seinen eigenen Ansichten zu finden. In dem einen wie in dem anderen Falle ist und bleibt die Frage immer noch historisch, und sie hört dies zu sein auch dann noch nicht auf, wenn man dieses ganze Material überhaupt seiner Glaubwürdigkeit nach abwägt und nach solcher Abwägung sich im ungünstigen Falle selbst dahin entscheidet, dass es den genannten Sophisten gar nicht, vielmehr Plato selbst zugehört.[1] Unter diesem Gesichtspunkte ist es uns nun vollkommen gleichgiltig, aus welchem Munde die Worte und Gedanken vernommen sein mögen, die Protagoras im gleichnamigen Dialog und im Theätet, Polos und Kallikles im Gorgias, Thrasymachos und Glaukon in der Republik aussprechen. Wir nehmen die in diesen Werken liegenden Ansichten nackt als Thatsachen im Reiche derjenigen Begriffe, welchen Plato ebenso die Begriffe und Ansichten des Sokrates, wie seine eigenen gegen-

[1] Dieser Ansicht neigt sich vorzüglich Grote zu. Der Verfasser hält sie für unhaltbar.

überstellt, an denen der Contrast zwischen Dem, was Sokrates und Plato Neues und Unerhörtes aufbrachten, und dem vulgären entweder gleichfalls schon in gewisser Hinsicht generalisirten oder wenigstens leicht zu generalisirenden Ethos deutlich und scharf hervortreten und auf welche die neue ethische Lehre deprimirend und zugleich bessernd zurückwirken sollte. Mit anderen Worten: es ist allerdings im höchsten Grade wahrscheinlich, dass die unter jenen Namen vorgetragenen ethischen Sätze, wenn sie auch nicht gerade ausschliessliches Eigenthum der Personen sind, an deren Namen sie geknüpft werden, doch eine Darstellung solcher Ansichten über ethische Gegenstände geben, wie sie unter den Atheniensern zu Sokrates' und Plato's Zeit cirkulirten und das private und öffentliche Leben der Menschen bestimmten. Ja, es ist wahrscheinlich, dass wir gerade diese Ansichten vorzugsweise für die damals massgebenden, sich unter dem Volke am meisten laut machenden und insbesondere für diejenigen anzusehen haben, gegen welche das ethische Bewusstsein des Sokrates und seines Schülers Plato am stärksten anstiess und an denen das eine wie das andere deshalb auch die feindlichste Gegengewalt bekämpfte. Allein hiervon ganz abgesehen, ob es so ist oder nicht, so sind diese Ansichten für uns innerhalb der platonischen Schriften die allein gegebenen Gegenkräfte, an die wir uns halten müssen und deren Kenntniss nöthig ist, wenn wir den positiven Inhalt sokratischer und platonischer Ethik entstehen und an dem Verständniss und der vollen Schätzung derselben nichts fehlen lassen wollen. Dies ist der rein philosophische Gesichtspunkt, den wir in Anwendung bringen.

Betrachtet man nun die in den platonischen Schriften, zu denen von Xenophon hier nur Weniges ergänzend hinzugenommen werden kann, vorliegenden weder sokratischen noch platonischen ethischen Anschauungen, so bemerkt man, dass sie meistens auf Recht und Gesetz, Staat und Regierung, Herrscher und Beherrschte Bezug haben und nur selten der Privatmoral angehören. Deshalb wird Derjenige, der die Sophisten nicht nach gleichem Gesichtspunkte mit uns auffasst, auch hier, wie in der Geschichte der theoretischen Philosophie, unter ihnen leicht den einen oder anderen Gegensatz entdecken und sie z. B. so theilen, als ob etwa Protagoras die Partei verträte, welche Das, was in der Gesellschaft und im Staat gerade besteht, für gut hält, Hippias aber die andere, welche jedes gegebene Gesetz für etwas Willkührliches erklärt und dagegen nur dem

Natürlichen und Ursprünglichen einen Werth zuschreibt.[1] Oder er würde beide Parteien auch so charakterisiren können, dass Protagoras und seine Anhänger der verständigen Auffassung des Lebens näher stehen, auf Erhaltung des Vorhandenen um des Nutzens willen dringen und in solcher Hinsicht, nicht aber aus der Rechtsidee heraus, einen Abscheu vor der Revolution haben, wie ein gewisser Theil der modernen Bourgeoisie, während Polos, Kallikles, Thrasymachos[2] und Andere mit dem gegebenen Zustande der Gesellschaft unzufrieden sind, entweder dem geschriebenen Gesetz und vorgefundenen Recht ein ungeschriebenes Gesetz und ein Naturrecht gegenüberstellen oder überhaupt alle gegebenen Rechtsverhältnisse nur für einen von der temporellen Obergewalt des Machthabers gesetzten physischen Zustand ansehen und gewissermassen eine Seite der Demokratie vertreten. Allein, ist auch zum Theil hiermit etwas Wahres gesagt, so können wir doch weder die politische Parteifarbe dieser Ansichten mit Sicherheit angeben,[3] noch dürfen wir das auf die Privatmoral Bezügliche übersehen, und drittens haben wir hierbei gar nicht allein an Sophisten zu denken, sondern müssen den allgemeineren Gesichtspunkt festhalten, dass Plato in dem bezeichneten Material überhaupt diejenigen ethischen Ansichten aufgegriffen und besprochen hat, die ihm vorzugsweise der Besprechung d. h. der Widerlegung oder Correction werth zu sein schienen. Deshalb finden wir darunter auch einen gewissen Stoff, der sich gar nicht an den Namen eines Sophisten anlehnt und doch noch wichtiger, als der übrige, ist, weil sich in ihm augenscheinlich ein allgemeiner öffentlicher Gegensatz in der nationalen Moral ausprägt, der eine tiefere Strömung im ethischen Bewusstsein der Zeit andeutet, als irgend eine einzelne Sophistenlehre hat hervorbringen können. Wir meinen hiermit vorzüglich das unter Glaukon's Namen in der Republik vorgetragene Räsonnement, sowie andererseits den im Gorgias von Kallikles gegen Sokrates erhobenen Tadel, der unstreitig wieder mit der im Theätet geschilderten schneiden-

[1] Man vergleiche Steinhart's Einleitung zum Staatsmann in Mueller's Uebersetzung.

[2] Grote freilich meint, auch Thrasymachos gehöre zu Denen, die mit dem Bestehenden zufrieden waren. Dies aber liegt in seiner Lehre nicht.

[3] Dies erhellt schon aus dem Umstande, dass des Thrasymachos Lehre in der Republik so verschieden gedeutet wird und gedeutet werden kann. Eine neue Deutung wird später unser Text bringen, die wir mindestens für ebenso berechtigt wie jede andere halten.

den Opposition zwischen der Lebensweise eines nur aus egoistischen Zwecken den Umständen gemäss handelnden oder aber von festen auf Erkenntniss basirten Grundsätzen geleiteten und denkenden Staatsbürgers in Verbindung steht. Daher darf der fragliche ethische Stoff nicht nach einer solchen Zweitheilung, wie dies rücksichtlich der Ansichten der Sophisten in der Geschichte der theoretischen Philosophie möglich ist, abgehandelt, sondern muss in einer freieren Gliederung dargestellt werden.

Sachgemäss in Rücksicht auf die natürliche Gewalt, welche Empfindungen, Gefühle, Affecte sammt allerlei Begierden und Leidenschaften ausüben und mit der sie zugleich in der Seele den Unterschied zwischen Schmerz und Lust, Leid und Freude, Entbehrung und Genuss ausprägen, wodurch sich auch wiederum die Begierde in ein Verlangen und eine Verabscheuung theilt, heben wir zuerst die Ansicht Derer hervor, die davon ausgehen, dass alles Lebendige die Freude, das Vergnügen, die Lust und was es sonst von dieser Art noch giebt, für ein Gut hält und als solches erstrebt.[1] Sokrates und Plato fanden diese Ansicht unstreitig als eine allgemein verbreitete vor und zwar in verschiedenen Nüancen, je nachdem das individuelle Temperament und die persönliche Bildung mehr auf der materiellen Seite stehen blieben oder sich über diese erhoben. In dieser Ansicht liegt für Denjenigen, der sie, wie Sokrates und Plato dies thaten, einer begrifflichen Analyse und Definition unterwirft, schon aus dem einfachen Grunde eine nicht kleine Zahl specieller Probleme, weil die Sprache in den verschiedenen Ausdrücken, wie gut, schön, angenehm, erspriesslich u. s. w. sammt ihren Gegentheilen, zwar auch verschiedene Objecte der Werthschätzung und der Begierde andeutet, sie doch aber alle auch wiederum für ein und dasselbe Object in Anwendung bringt. Wir werden später wahrnehmen, wie lebhaft namentlich Plato mit der logischen Bearbeitung und der Ausbildung dieser Ansicht bis zur Feststellung seiner Idee vom Guten beschäftigt ist, während Sokrates an dieser Stelle wohl nur das Verdienst hat, die ethische Nothwendigkeit einer solchen Bearbeitung und der davon abhängigen Veredelung aufgedeckt und für sie durch Beispiel und energische Empfehlung des Vernünftigen überhaupt, gegenüber dem Thierischen und Unvernünftigen, gewirkt zu haben. Obgleich aber diese Ansicht, ihrer psychischen

[1] Man vergleiche den Anfang in PLATO's Philebos; und am Schluss heisst es, dieser Satz sei ein von Tausenden ausgesprochener!

Veranlassung gemäss, zunächst vorzugsweise einen rein privatmoralischen Charakter an sich trägt, indem aus der grossen Anzahl der allem Lebendigen vorschwebenden Güter schliesslich doch ein Jeder immer nur nach seiner individuellen Art und Weise wählen und ebenso auch die entgegenstehenden Uebel nur relativ abschätzen wird, wenn dagegen dieselbe Ansicht zu einem allgemeinen moralischen Princip in dem Sinn erhoben werden soll, dass das festgestellte Gut ein für die gleichmässige Theilnahme Aller offenes und ausreichendes ist, auch schon eine reifere wissenschaftliche Behandlung, wie sie etwa Plato zuerst ausführte, vorhergegangen sein muss: so bieten uns die platonischen und xenophontischen Schriften in den Repräsentanten dieser Ansicht mit einer einzigen Ausnahme doch nur solche Fälle, wo der privatmoralische Charakter wesentlich durch eine sociale Reaction oder durch eine Rücksichtnahme auf den politischen Zustand der Gesellschaft abgeändert ist. Solcher Fälle nämlich unterscheiden wir drei: der eine liegt in der Lehre des Protagoras im Theätet und diesen halten wir für rein privatmoralisch; der andere liegt in dem Gespräch des Sokrates mit Aristipp bei Xenophon; der dritte in dem Räsonnement des Kallikles im Gorgias, in welchen letzteren beiden das Moralische vom Politischen nicht geschieden ist.

Protagoras, wie weit er bei seinem Ethisches betreffenden Unterricht über die Form gelegentlicher Darstellung hinausging, gebrauchte seine theoretische Formel, dass der Mensch das Mass aller Dinge sei, sowohl Dessen, was ist, als auch was nicht ist, zur Folgerung, dass, weil jede Wahrnehmung oder Empfindung oder Vorstellung, wie sie nun einmal gerade ist, auch, so lange sie ist, richtig sei, die ethische Aufgabe nur darin bestehen könne, jeden sogenannten schlechten Zustand umzuwandeln in einen anderen, der in der Vorstellung als ein guter erscheint. Schlecht und gut haben hierbei keine andere Bedeutung, als dass sie den allgemeinen Gegensatz zwischen Dem ausdrücken, was Jemand, wenn er in einem entsprechenden Zustande wäre, entweder gern behalten oder wegwünschen würde; und wie weit also Jemand entweder selbst oder mit Hilfe eines Anderen durch die Erzeugung der einem Solchen entgegengesetzten Vorstellung dieses Wegwünschen zu befriedigen vermag, so weit stellt er auch Alles als gut vor und so weit erscheint ihm auch Alles als ein Gut. Hierin liegt ebenso sehr die Aufgabe des Erziehers rücksichtlich des Einzelnen, als die des Redners und überhaupt des Weisen rücksichtlich der Staaten,

da es auch bei diesen, wie weit sich darin ein allgemeiner Eindruck oder eine allgemeine Vorstellung ausprägt, darauf ankommt, das in diesem Eindruck oder in dieser Vorstellung als ein Schlechtes Empfundene oder Vorgestellte so umzuwandeln, dass es ihnen als ein Gutes d. h. als ein Annehmliches erscheine und ein solches sei. Eben deshalb, weil es auch im Staat nur auf die Erzeugung einer allgemeinen Vorstellung ankommt, wird denn auch behauptet, dass, was einem Staat für ruhmvoll oder schimpflich, gerecht oder ungerecht, gottwohlgefällig oder gottlos gilt, dies eben es auch wirklich sei, so lange die allgemeine Meinung es dafür nimmt und als Gesetz sich vorschreibt.[1] Die Darstellung Plato's giebt indess, was hinzugefügt werden muss, zu verstehen, dass diese Sätze, obwohl sie sich auf eine Schrift des Protagoras stützten,[2] doch schon einige von Plato selbst hinzugefügte Consequenzen enthalten mögen. Ausserdem zeigt eine andere Stelle,[3] dass von einigen Anhängern des protagorischen Princips der sonst allgemein aufgehobene Unterschied zwischen Richtig und Falsch oder zwischen Wissen und Unwissenheit für das Handeln insofern wieder zugestanden wurde, als, wo es hierbei auf das Nützliche, Zweckmässige und Erspriessliche oder das Gegentheil ankomme, da auch allerdings ein Unterschied zwischen Verstand oder Einsicht und Irrthum oder Unwissenheit sich geltend mache. Ja, in der politischen Ethik des Protagoras werden wir nachher einige rein sittliche Elemente eingesprengt finden, die von einer Wirkung jenes theoretischen Satzes gar nichts mehr an sich tragen. Dennoch bleibt der eudämonistische

[1] Plato Theät. p. 167. *οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἑτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον. ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἰατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστὴς λόγοις. ἐπεὶ οὔ τί γε ψευδῆ δοξάζοντά τίς τινα ὕστερον ἀληθῆ ἐποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνατὸν δοξάσαι οὔτε ἄλλα παρ᾽ ἃ ἂν πάσχῃ, ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. ἀλλ᾽ οἶμαι, πονηρᾷ ψυχῆς ἕξει δοξάζοντας συγγενῆ αὐτῆς χρηστὴ ἐποίησε δοξάσει ἕτερα τοιαῦτα, ἃ δή τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπειρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν τὰ ἕτερα τῶν ἑτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐδέν... φημὶ γὰρ τοὺς σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἷά γ᾽ ἂν ἑκάστῃ πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῇ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ.* p. 172. *ἀλλ᾽ ἐκεῖ, οὗ λέγω, ἐν τοῖς δικαίοις καὶ ἀδίκοις καὶ ὁσίοις καὶ ἀνοσίοις, ἐθέλουσιν ἰσχυρίζεσθαι, ὡς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, ἀλλὰ τὸ κοινῇ δόξαν τοῦτο γίγνεται ἀληθὲς τότε, ὅταν δόξῃ καὶ ὅσον ἂν δοκῇ χρόνον.*

[2] L. l. p. 166.

[3] L. l. p. 172.

oder optimistische Charakter dieser Ansicht gesichert: stelle, was du vorstellst, dir als ein Gut vor, so erscheint es und ist für dich ein Gut, und du wirst durch diese Weisheit dich in allen Lagen des Lebens glücklich machen können.

Während Protagoras also das ethische Handeln gewissermassen suspendirt und die ganze sittliche Kunst in einen Vorstellungsprocess setzt, so dass sie dem Bequemen und Trägen, wenn er nur klug ist, ebenso zu Gute kommt, wie dem Rüstigen und Thätigen, vertritt Kallikles diejenige Partei der Eudämonisten, welche das Glück in unbeschränkte Freiheit, erfüllt von anhaltendem und möglichst immer wieder neu zuströmendem Genusse, setzten. Der Zustand der Gesellschaft, wie er factisch ist, erscheint ihm als eine durchaus naturwidrige, erzwungene und von Unwahrheit, Schein und gegenseitiger Täuschung getragene Abnormität. Denn an und für sich und ausserhalb der Gesellschaft mit Anderen gedacht, hat ein Jeder ein unendliches Verlangen, seine Begierden, von welcher Art sie sein mögen, frei und ungehindert auszubreiten und jede derselben in ihrem Höhepunkte zu befriedigen. Nur im Dienste dieses Verlangens steht sowohl alle Verstandesbildung, wie alle Macht, so dass Jeder, der das Meiste von diesem Beiden hat, auch am naturgemässesten und folglich am glücklichsten leben kann. Daher ist es ganz richtig und nöthig, dass Jeder in seiner Jugend lernt, sich mit den Wissenschaften und insbesondere auch mit der Philosophie abgiebt, weil, je klüger er ist, er desto sicherer gegen die in der Gesellschaft bestehenden Schranken mit Erfolg ankämpfen oder sie umgehen kann. Ebenso nöthig aber ist es auch, darauf bedacht zu sein, dass er möglichst stark, tapfer, unternehmend werde, um sich oben auf zu schwingen und das grösste Quantum von Macht und Herrschaft zu gewinnen. Glücklich ist daher der geborene Königssohn oder wer, wie Archelaos in Macedonien,[1] sich einen Thron, wenn auch durch List und Mord, erobert! Leider aber giebt das Leben, wie es ist, dem Klügsten und zur Macht Befähigtsten den seiner würdigen Platz nicht. Die weniger Gescheiten verbinden sich mit den weniger Starken und belegen, weil sie sich ihres eigenen Unvermögens schämen, die naturgemässe Zügellosigkeit und Freiheit mit schimpflichen Namen, loben aber die Mässigung und das Sichgenü-

[1] Dieser Ausspruch ist aus den Worten des Polos entlehnt.

genlassen als etwas Gerechtes, verabreden Gesetze, ernennen Richter, stellen Strafen fest und bannen dadurch die von Natur besseren Menschen in Sklaverei, obwohl Niemand daran zweifelt, dass, wer von ihnen nur im Stande wäre, leben zu können, wie es ihm gefällt, auch von seinem Naturrecht würde Gebrauch machen. Kurz, die Wahrheit ist diese: in Schwelgerei und zügelloser Freiheit des Handelns, sobald sie nur durch Klugheit und Macht gesichert sind, liegt die Tugend und das Glück, alles Andere ist blosse Schönthuerei, ein naturwidriges Uebereinkommen, ein eitles und werthloses Geschwätz![1]

Man hat diese Moral, sowie die nachher noch weiter anzuführende Ansicht des Kallikles vom Staat für eine Erdichtung Plato's gehalten, weil es widersinnig und unmöglich sei, dass Jemand gewagt habe, sie in Athen vor den Ohren seiner auf ihre demokratische Verfassung so stolzen und eifersüchtigen Bürger zu äussern.[2] Es soll dies sogar indirect aus den von Sokrates hierauf dem Kallikles erwiederten Worten geschlossen werden können, in welchen Sokrates die freimüthige Verkündigung jener Ansicht lobt, mit dem Hinzufügen, dass in ihr Das, was die Uebrigen zwar auch dächten, aber nicht sagen möchten, ohne Rückhalt und mit einer edlen Kühnheit ausgesprochen sei. Eine solche Auffassung halten wir für unrichtig, weil, wenn man auch zugiebt, dass die in jener Ansicht liegende Opposition gegen die bestehenden gesetzlichen Verhältnisse nicht leicht Jemand ungestraft vor einer Volksversammlung oder vor einer anderen Behörde zur Schau getragen haben würde, daraus doch nicht folgt, dass diese Opposition nicht zugleich das Resultat der factischen Beschaffenheit eben derselben Verhältnisse hat sein können, die ihre Verlautbarung an den genannten Orten bedenklich gemacht hätten. Und als ein solches Resultat, als eines unter mehren anderen, fassen wir jene Ansicht auf, nämlich als ein Resultat der Einwirkungen, welche der Zustand der atheniensischen Demokratie auf einzelne Individuen zu jener Zeit, wo dieselbe laut wurde, ausgeübt hat.[3] Wenn die behauptete Strenge der atheniensischen Demokratie in Bezug auf

[1] Plato Gorgias. p. 492. *ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὦ Σόκρατες, ἣν φῂς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει· τρυφὴ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχῃ, ταῦτ' ἐστὶν ἀρετή τε καὶ εὐδαιμονία· τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶ τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα, ἀνθρώπων φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια* ist der Schluss der ganz nachzulesenden Stelle.

[2] Grote a. a. O. S. 610.

[3] Die Philologen (Hermann, Stallbaum, Steinhart) setzen die Abfassung des Gorgias mit der der Apologie und des Kriton nicht lange nach des Sokrates Tode.

Gesetz und Gesetzlichkeit schon an und für sich nach zahlreichen historischen Belegen keineswegs für so consequent und continuirlich gehalten werden darf,[1] wie der englische demokratienfreundliche Historiker für seine Behauptung annimmt, so liegt es andererseits gerade im Gefolge ihrer Consequenzen, dass sie durch den gewährten Spielraum der individuellen Freiheit ausser den edlen Kräften auch die allerselbstsüchtigsten und wildesten Triebe aufregt und gerade die kühnsten, aber auch in eine gewisse Brutalität getauchten Individuen auf die Bahn wirft, das Gesammtcorpus der Demokratie schliesslich in Individualdemokratien aufzulösen. Etwas Anderes, als dies, ist es aber nicht, wenn Kallikles die Tugend und das Glück in die absolut freie Execution jedes subjectiven Verlangens setzt, nichts Anderes, meinen wir, als dass er selbst für sich eine Demokratie sein will. Die atheniensische Geschichte zu jener Zeit hat gewiss nicht blos den Kallikles allein das Ideal des höchsten Gutes in dem Besitz einer absoluten Willkührherrschaft erblicken und sich wünschen lassen, mit dem Zusatz natürlich, dass eine solche Willkührherrschaft zugleich eine gesicherte Dauer habe, sondern sein Name repräsentirt eine grössere oder kleinere Zahl von Leuten, die ebenso dachten, wie er. Mit anderen Worten: weil die atheniensische Demokratie durch ihre eigenen Schwankungen die Achtung vor den bestehenden Gesetzen und den freiwilligen Gehorsam gegen sie in kühnen, genuss- und herrschsüchtigen Subjecten ausgelöscht hatte, so konnten diese nichts Anderes folgern, als dass die zügellose Freiheit ihr natürliches und allein beglückendes Recht sei.

Ganz anders ist die Wirkung jener Verhältnisse, wenn wir auch das Temperament und den Charakter des Individuums anders setzen, und dieser Fall trifft bei Aristipp ein. Wir nehmen an, dass, als dieser Mann aus Kyrene mit Sokrates bekannt wurde, er, wie dies mit vielen Anderen unter den zeitweiligen Zuhörern des Letzteren vorkam, schon eine zu sehr determinirte Richtung der Werthschätzung

[1] Man erinnere sich z. B., dass Alcibiades frei und unangefochten den Behörden Trotz bieten konnte. Uebrigens sagt Sokrates selbst im Gorgias: Athen ist der Ort, wo in Hellas die grösste Redefreiheit herrscht (p. 461); und wenn man bedenkt, was Sokrates so oft und laut Tadelndes über die atheniensische Verfassung gesagt und noch in seiner Vertheidigungsrede vor der Versammlung wiederholt hat, und man auf der anderen Seite dafür gar keinen Beweis besitzt, dass Sokrates nur dieser Reden willen verurtheilt sei, so verliert die oben verworfene Ansicht noch mehr an Gewicht selbst im Munde eines so grossen Historikers, wie Grote ist.

und Strebung mitbrachte, als dass eine durchgreifende Abänderung seiner Gesinnung durch den sokratischen Einfluss hätte eintreten können. Daher gilt er uns hier, wenn er auch immerhin unter der Zahl der Schüler des Sokrates stehen bleiben kann, doch als der Repräsentant einer Richtung, mit der schon Sokrates selbst und noch mehr später Plato in bewusstvoller Opposition stand und die jedenfalls, auch wenn sie nicht einmal in schulmässigen Sätzen formulirt worden wäre, doch in den täglichen Gesprächen gewiss manchen Anhänger nicht blos in Athen, sondern auch in anderen Städten gefunden hat.

Während nämlich in einem Protagoras und Seinesgleichen die in der Stadt oder im Staat gegebenen Verhältnisse, gleichviel von welcher Beschaffenheit sie sein mochten, stets einen klugen und sich accommodirenden Beurtheiler und Theilnehmer fanden, in einem Kallikles dagegen und Seinesgleichen dieselben Verhältnisse einen Unmuth, mit diesem aber auch zugleich einen Trieb erzeugten, sich ihnen feindlich gegenüber zu stellen und die Fesseln dadurch loszuwerden, dass er sich wo möglich der Herrschaft über sie bemächtigte: bewirkten dieselben Verhältnisse bei einem Aristipp und Seinesgleichen eine solche Gleichgiltigkeit und Indifferenz gegen sie, dass er es nicht blos nicht der Mühe für werth hielt, sich um sie und alle mit ihnen zusammenhängenden Interessen, Leidenschaften und Tendenzen zu bekümmern, sondern es geradezu für die Grundbedingung eines glücklichen Lebens ansah, den Staat sammt allen seinen Forderungen und Einrichtungen möglichst aus den Prämissen des Wollens und Handelns zu eliminiren. Aristipp vertritt, mit anderen Worten, den Trieb, zu geniessen, in der Form der reinsten Individualität oder Subjectivität, Nichts mehr scheuend, als um eines Anderen willen sich zu rühren, und insbesondere jedes öffentliche Amt als eine Quelle ermüdender und lästiger Sorgen betrachtend. „Ich für meine Person, sagt Aristipp, — und wir nehmen an, dass es mancher Andere mit ihm sagte — wünsche weiter Nichts, als möglichst angenehm zu leben und also, wo möglich, den gegenwärtigen Augenblick, da schon der Gedanke an die Zukunft mit einer Sorge behaftet sein würde, mit einem Genuss auszufüllen. Da dies nun schon an und für sich, selbst innerhalb einer so bescheidenen Gränze, meine ganze Aufmerksamkeit beansprucht: wie könnte es mir einfallen, ohne vorher geradezu den Verstand verloren zu haben, mich noch mit der Sorge für Andere und insbesondere für eine ganze Bürgerschaft zu bela-

sten, zumal wenn ich bedenke, dass diese in ihrem launischen Wesen jeden Mann in einem öffentlichen Amte doch nur wie ihren Sklaven ansieht und als solchen behandelt?[1] Dein Bemühen, Sokrates, Andere zu befähigen, die Kunst, einen Staat zu regieren, einmal mit Geschick zu betreiben, gilt mir also als ein Weg, der nicht zur Glückseligkeit führt, zumal ich auch gar keinen Unterschied darin finde, ob nun Jemand in der Stelle eines Archonten, um den Wünschen der Bürger nachzukommen, nöthigenfalls Hunger, Durst, Kälte, schlaflose Nächte und andere Beschwerden und Mühewaltungen freiwillig aushält, oder ob ein Sklave unfreiwillig und gezwungen sich den Rücken muss blau schlagen lassen. Im Gegentheil, da man im Staate nur Plackereien ausgesetzt ist, so halte ich es fürs Beste, dass man sich, um dem Uebel zu entgehen, in gar keinen Staat bannt, sondern überall nur wie ein Fremder und als solcher für sich lebt."[2]

Mit diesen auf den individuellen entweder durch Accommodation oder durch Kampf oder durch Isolirung zu erzielenden Genuss gerichteten Glückseligkeitstendenzen können wir endlich noch einen Satz in Verbindung bringen, der, weil er in damaliger Zeit von der überwiegenden Mehrheit acceptirt und für richtig erachtet wurde, nicht blos öfter erwähnt und geprüft worden ist, sondern gleichfalls wesentliche Bestandtheile der sokratischen Ethik hervorgerufen hat und ausserdem uns als der Ausgangspunkt einer Reihe von Reflexionen erscheint, die sich auf den Staat, insbesondere auf den Ort der höchsten Gewalt beziehen. Wir meinen hiermit den in den Aeusserungen des Polos und Kallikles auftretenden Gedanken, dass die Herrschaft über Andere, der alleinige und unbe-

[1] Xenoph. Mem. II, 1, 8. *Ἔγωγ᾽, ἔφη ὁ Ἀρίστιππος, καὶ οὐδαμῶς γε τάττω ἐμαυτὸν εἰς τὴν τῶν ἄρχειν βουλομένων τάξιν. Καὶ γὰρ πάνυ μοι δοκεῖ ἄφρονος ἀνθρώπου εἶναι τὸ μεγάλου ὄντος τοῦ ἑαυτῷ τὰ δέοντα παρασκευάζειν μὴ ἀρκεῖν τοῦτο, ἀλλὰ προσαναθέσθαι τὸ καὶ τοῖς ἄλλοις πολίταις ὧν δέονται πορίζειν· καὶ ἑαυτῷ μὲν πολλὰ ὧν βούλεται ἐλλείπειν, τῆς δὲ πόλεως προεστῶτα, ἐὰν μὴ πάντα ὅσα ἡ πόλις βούλεται καταπράττῃ, τούτου δίκην ὑπέχειν, τοῦτο πῶς οὐ πολλὴ ἀφροσύνη ἐστί; καὶ γὰρ ἀξιοῦσιν αἱ πόλεις τοῖς ἄρχουσιν ὥσπερ ἐγὼ τοῖς οἰκέταις χρῆσθαι. Ἐγώ τε γὰρ ἀξιῶ τοὺς θεράποντας ἐμοὶ μὲν ἄφθονα τὰ ἐπιτήδεια παρασκευάζειν, αὐτοὺς δὲ μηδενὸς τούτων ἅπτεσθαι, αἵ τε πόλεις οἴονται χρῆναι τοὺς ἄρχοντας ἑαυταῖς μὲν ὡς πλεῖστα ἀγαθὰ πορίζειν, αὐτοὺς δὲ πάντων τούτων ἀπέχεσθαι. Ἐγὼ οὖν τοὺς μὲν βουλομένους πολλὰ πράγματα ἔχειν αὐτούς τε καὶ ἄλλους παρέχειν οὕτως ἂν παιδεύσας εἰς τοὺς ἀρχικοὺς καταστήσαιμι· ἐμαυτὸν μέντοι τάττω εἰς τοὺς βουλομένους ᾗ ῥᾷστά τε καὶ ἥδιστα βιοτεύειν.*

[2] L. l. p. 13.

schränkte Besitz der Obergewalt, ein beneidenswerthes Gut sei, und die mit ihm sichtbar werdende Tendenz, den Tyrannen,[1] trotz der überwallenden und zornigen Verwünschung desselben von Seiten Derer, die nie in seine Stellung zu kommen hoffen durften, als einen Glücklichen zu preisen. Die historische Seite dieser Erscheinung geht uns zwar hier nicht näher an; doch hat dieselbe für die Geschichte der Ethik die Bedeutung, dass in Folge nicht blos der allgemeinen Umbildung des griechischen Staates vom Königthum durch die Oligarchie und Tyrannis zur Demokratie, sondern mehr in Folge der besonderen Schwankungen innerhalb der atheniensischen Demokratie in der Zeit von Perikles bis zur Herrschaft Alexanders, — welche Schwankungen in dem ausgesprochenen Gedanken wesentlich eine Hauptveranlassung hatten, — sich bei einzelnen Denkern die Frage hervordrängte und allmälig ausspann, ob nicht durch Umwandlung des Begriffs der Tyrannis in den Begriff des Königthums das ungelöste Problem des Staatslebens wirklich gelöst werde. Der Umstand, dass trotz aller demokratischen Formen doch stets in der Demokratie ein Zug zur Monarchie bestand, der in den latenten Gedanken der Klugen, Mächtigen, Ehrgeizigen und Herrschsüchtigen wurzelte und aus diesen bei günstiger Gelegenheit mit Gewalt hervorbrach, war viel mehr geeignet, die Aufmerksamkeit auf den Sitz der obersten Macht und deren ethische Natur und Aufgabe, sowie auf andere staatliche Functionen, auf die Gliederung der Bürgerschaft, auf das Verhältniss der politischen Factoren zu einander, kurz in eine philosophirende Auffassung des Staates hinzulenken, als alle früheren oder gleichzeitigen praktischen Versuche einzelner Gesetzgeber, Städte und Staaten zu gründen oder zu ordnen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass Sokrates auch in dieser Beziehung der Erste war, welcher die Unterschiede, die sich in der Geschichte rücksichtlich der Uebergänge der obersten Gewalt aus den Händen der Einen in die der Anderen und rücksichtlich des Verhaltens der obersten Gewalt gegen die bis dahin nach Sitte anerkannten Gesetze und gegen die Mitglieder des Staates überhaupt ausgebildet hatte, begrifflich festzustellen suchte und hiermit zugleich in den dafür gebrauchten technischen Ausdrücken bestimmte Objecte einer ferneren Erörterung

[1] Für gewisse Leser sei hier bemerkt, dass im Griechischen das Wort Tyrann in der obigen Verbindung weiter nichts als der Name für Denjenigen ist, der ohne Fug und Recht, also durch List oder Gewalt, sich der Regierung einer Stadt bemächtigt hat, ganz abgesehen von seinem persönlichen Charakter.

überlieferte.[1] Allerdings steht Sokrates zu der über den Besitz der obersten Gewalt ausgesprochenen Werthschätzung und der zu ihr wie zu irgend einem anderen öffentlichen Amte hinstrebenden Tendenz in nicht geringerer Opposition, als zu den vorhin genannten Glückseligkeitsmaximen, und selbst Plato folgt ihm in dieser Opposition. Allein der Staat ist doch gerade eben hierdurch, dass die Menschen in ihm es für ein Glück ansahen, an seiner Spitze zu stehen, und nach diesem Glücke aus dem einen oder anderen Grunde, auf die eine oder andere Weise strebten, vorzugsweise ein Object der denkenden Betrachtung geworden und hat sich in die verschiedenen Probleme aus einander gelegt, an deren Lösung namentlich Plato und Aristoteles sich versucht haben.

Fragen wir aber, wozu die bisher erwähnten theils von gewissen öffentlichen Lehrern theils von anderen Bürgern vertretenen Ansichten über das Ziel des in der menschlichen Natur vorausgesetzten Glückseligkeitstriebes den Sokrates und nachfolgend auch Plato — denn wir können hier Beide nicht genau von einander trennen — hingeführt haben, so ist die Antwort diese: Beide sind dadurch veranlasst, einerseits die vulgären Vorstellungen von gut, schön, nützlich, erspriesslich, angenehm u. s. w. sammt dem Gegentheil zu deutlicheren, unterschiedlichen Begriffen zu erheben, sowie auch ihren Zusammenhang zu suchen, andererseits — und dies ist namentlich eine specielle Arbeit Plato's — die Natur der Lust und des Vergnügens auf ihren ethischen Werth zu prüfen und dadurch eine haltbarere Lehre vom höchsten Gut vorzubereiten, und drittens endlich, was wiederum vorzugsweise Plato zukommt, im Hinblick auf eben diese Lehre die Natur des Staates rücksichtlich seiner Aufgabe und der Mittel, diese zu erfüllen, wie irgend ein anderes Object, der Betrachtung zu unterziehen.

An die Ansichten über Glück und Güter schliessen wir als nächsten Stoff, der zu einer zweiten Gruppe von Erörterungen und zum Versuche, auf Grundlage des gegebenen Ethos in der Erkenntniss des Sittlichen wissenschaftlich vorwärts zu kommen, bei Plato Anlass giebt, die gewöhnlichen Erklärungen an, die theils von einzelnen Tugenden theils von der Tugend überhaupt theils von anderen ethischen Elementen im Umlauf waren. Das hierher gehörige Material und seine Behandlung bewährt nun vorzugsweise, wie schon früher angedeutet wurde, die Wirksamkeit des scientifischen

[1] So lässt sich wenigstens die Stelle bei Xenophon in Mem. IV, 6 deuten.

Bedürfnisses bei Sokrates und Plato und documentirt hiermit, dass in Beiden ein klares und lebhaftes Bewusstsein von der Nothwendigkeit einer gründlichen ethischen Untersuchung vorhanden war.[1] Die Ausdrücke für die sogenannten vier oder fünf Cardinaltugenden, nämlich die *ἀνδρεία, σωφροσύνη, σοφία, δικαιοσύνη* und *εὐσέβεια,* gingen, wie oben erwähnt, schon von Pindars Zeit und noch früher her in das Bewusstsein der späteren Zeit offenbar gerade in der Bedeutung über, die den concreten Fällen ihrer Anwendung entsprach, und waren demnach zwar mit einem mannigfaltigen geistigen Stoffe von Gefühlen und Empfindungen, Sympathien und Antipathien, Regungen und Strebungen, lobenden und tadelnden Urtheilen, kurz äusserlichen und inneren Erfahrungselementen associirt, enthielten jedoch sämmtlich Gleichartiges genug, dass ein Jeder ihren Gebrauch in der lebendigen Sprache bei vorkommenden Fällen verstehen konnte. Dieser Gebrauch gab damals ebenso wenig, wie es heut zu Tage geschieht, so lange irgend welchen Anlass zur näheren Verdeutlichung und genaueren Feststellung des Gedachten, als das Ethische noch nicht mit in den Unterricht oder in die Reihe der Discussionsgegenstände aufgenommen war, bei denen man mit Bewusstsein eine Definition, also den Begriff der Sache sucht. Bis dahin wurden jene Ausdrücke von Dichtern und Historikern, von Rednern und Staatsmännern ebenso gut, wie vom gewöhnlichen Mann, wie eine bekannte Münze gebraucht, von der man zwar weiss, dass ein Werth darin steckt, ohne jedoch den wahren Werth derselben zu kennen. Wir wissen aber, dass sich dieses Verhältniss zur Zeit des Sokrates und der Sophisten änderte und dass namentlich viele der Letzteren, von denen uns Prodikos als besonders stark in Nominaldefinitionen geschildert wird,[2] bei ihrer praktischen Tendenz auch auf das Bedürfniss einer näheren Formulirung der verschiedenen geistigen Anhängsel geführt wurden, mit denen jene Ausdrücke behaftet waren. In solcher oder einer ähnlichen Weise denken wir uns nun das Material entstanden, welches Sokrates und Plato als ein Gegebenes vor-

[1] Sehr klar sagt dies die Stelle Plato Phaedr. p. 263: Wenn Jemand das Wort Eisen oder Silber ausspricht, dann denken wir Alle dabei dasselbe. Wenn aber Jemand das Wort gerecht oder gut ausspricht: „dann wendet sich der Eine hierhin, der Andere dorthin und wir kommen mit einander und mit uns selbst in Streit.“

[2] Plato Charmides p. 163. *καὶ γὰρ Προδίκου μυρία τινὰ ἀκήκοα περὶ ὀνομάτων διαιροῦντος.* Laches p. 197.

fanden und selbst weiter verarbeiteten, als auch sie ihrerseits einem höheren wissenschaftlichen Verlangen folgend die hierher gehörigen Ausdrücke und Allgemeinvorstellungen einer Revision und der durch sie zuerst aufgebrachten Methode der Definition unterwarfen. Wir stimmen hiermit der Meinung bei, wonach das fragliche Material in den platonischen Dialogen nicht so angesehen werden darf, als ob, wo nicht ausdrücklich das Gesagte an den bestimmten Namen eines Philosophen oder Sophisten oder Dichters angeknüpft wird, die fortschreitende Erörterung dieser Begriffe durch eine Anzahl von Definitionen hindurch wirkliches Eigenthum des Sokrates oder Plato's gewesen wäre und als ob solche Fortschreitungen absichtlich und künstlich von Sokrates oder Plato erfunden seien, entweder um die sogenannte dialektische Kunst zu üben oder um durch Widerlegung des Falschen und Unhaltbaren die beabsichtigten Endsätze desto schärfer in ihrer Wahrheit vorzubilden oder aber positiv hervortreten zu lassen. Vielmehr zählen wir auch den grössten Theil der unbenannten Erklärungen der hierher gehörigen Begriffe, sobald dieselben widerlegt werden oder wenn sie nicht ganz augenscheinlich blosse Uebergänge in der Definitionsreihe sind, nicht zu den Aussprüchen des Sokrates oder Plato's, sondern halten sie für solche Sätze, in denen das nationale Ethos entweder bei einem öffentlichen Lehrer oder bei Gelegenheit von Reden und Gesprächen oder in der Dichtung oder im Munde irgend eines uns weiter nicht bekannten Griechen einen sprachlich präcisirten Ausdruck gefunden hatte oder in denen der gewöhnliche, Allen bekannte Sprachgebrauch sich zu erkennen gab, und die eben deshalb, weil sie dem dialektischen wie ethischen Bedürfnisse des Sokrates und Plato's nicht genügten, theils durch Widerlegung beseitigt werden mussten, theils als die natürlichsten Ausgangspunkte zu eigener weiterer Ueberlegung benutzt wurden, oft ohne dass die letztere in einem haltbaren Resultate endigte.[1]

Suchen wir hiernach nun das Einzelne selbst in Kürze anzuführen, so tritt uns zunächst im Charmides ein unmittelbarer Be-

[1] Unter diesem Gesichtspunkte verliert manche Bedenklichkeit, die namentlich aus der oft scheinbaren Resultatlosigkeit eines platonischen Dialogs entsteht, wonach die Untersuchung unbeendigt ist oder wonach man doch nicht erfährt, was denn nun Plato eigentlich selbst meint u. dgl., ganz ihre Bedeutung, sowie andererseits die Anlage, Ausführung und Zweck solcher Dialoge wenigstens für den Verfasser verständlicher geworden sind, seitdem er sie unter dem genannten Gesichtspunkte zu betrachten angefangen hat.

leg zum Gesagten entgegen. Sokrates wendet sich an diesen jungen Mann mit den Worten: „da du Griechisch verstehst, wirst du mir auch sagen können, was die *σωφροσύνη* nach deiner Meinung bedeutet," — und erhält die Antwort, dass man dieses Wort anwende, um wie beim Gehen und Stehen oder bei der Unterhaltung mit Anderen und in ähnlichen Fällen einen gewissen Anstand, eine Art Bedächtigkeit, ein gewisses massvolles und ruhiges Betragen auszudrücken.[1] Nachdem das Ungenügende dieser Antwort gezeigt ist, erfolgt die ebenso wenig haltbare zweite Erklärung, die *σωφροσύνη* sei mit der Bescheidenheit und Schamhaftigkeit identisch, wodurch augenscheinlich wieder eine andere mit dem Worte associirte Stimmung angegeben wird.[2] Dann folgt die Erklärung, die *σωφροσύνη* bestehe darin, das Seinige zu thun, welcher Ausspruch[3] im Folgenden Gelegenheit dazu giebt, die Bedeutung des Wortes noch durch mehrere Definitionen hindurchzuführen. Zunächst wird die zuletzt gegebene Erklärung dahin umgeändert, dass das, was man als das Seinige zu thun habe, doch etwas Gutes sein müsse und die fragliche Tugend also darin bestehe, dass man das Gute, nicht das Schlechte, als das Seinige thue. Dann wird ein neues Merkmal des Begriffs darin erblickt, dass dem Besonnenen unmöglich die Bewusstlosigkeit, das Nichtwissen von sich, zukomme, und mithin gefolgert, dass die Besonnenheit gleich dem Bewusstsein seiner selbst und des Seinigen, also mit der Selbsterkenntniss identisch sei.[4] Und endlich wird dieser Ausdruck wiederum dahin beengt, dass das bewusste Wissen nicht blos ein Wissen vom Wissen überhaupt, noch ein Wissen von allem anderen Wissbaren, sondern specifisch wiederum ein gewusstes Wissen vom Guten sein müsse.[5] Alle diese Definitionen, wie nahe auch die letztere schon an diejenige Formel anstreift, worin die Sache von Sokrates selbst gefasst wurde, sind doch noch nicht weder sokratisch noch platonisch, son-

[1] Plato Charmides p. 159. *ἔπειτα μέντοι εἶπεν, ὅτι οἱ δοκοῖ σωφροσύνη εἶναι τὸ κοσμίως πάντα πράττειν καὶ ἡσυχῇ, ἔν τε ταῖς ὁδοῖς βαδίζειν καὶ διαλέγεσθαι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὡσαύτως ποιεῖν. καί μοι δοκεῖ, ἔφη, συλλήβδην ἡσυχιότης τις εἶναι ὃ ἐρωτᾷς.*

[2] L. l. p. 160. *Δοκεῖ τοίνυν μοι αἰσχύνεσθαι ποιεῖν ἡ σωφροσύνη καὶ αἰσχυντηλὸν τὸν ἄνθρωπον καὶ εἶναι ὅπερ αἰδῶς ἡ σωφροσύνη.*

[3] L. l. p. 161. *ἄρτι γὰρ ἀνεμνήσθην ὃ ἤδη του ἤκουσα λέγοντος, ὅτι σωφροσύνη εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν.*

[4] L. l. p. 165. *σωφροσύνην εἶναι τὸ γιγνώσκειν αὐτὸν ἑαυτόν.*

[5] L. l. p. 174.

dern gelten Sokrates und Plato für unwahr. Sie sind theils vulgäre Meinungen, theils Ansichten reflectirender Köpfe und leiden sämmtlich Mangel an einer tieferen sittlichen Begründung. Dies gilt auch von der im Phaedon erwähnten allergewöhnlichsten Erklärung, wonach die σωφροσύνη in dem Widerstande gegen die Begierde und die Verlockungen der Sinnlichkeit erblickt wird.[1]

Im Laches ferner wird in ähnlicher Weise eine Reihe von Definitionen der ἀνδρεία aufgeführt, also einer Tugend, von welcher vorzugsweise die gewöhnliche Meinung stillschweigend schon den wahren und haltbaren Begriff zu besitzen glauben konnte. „Nichts ist leichter, sagt der berühmte Feldherr, dessen Namen der Dialog trägt, als anzugeben, wer ein ἀνδρεῖος ist, nämlich Derjenige, der als Soldat seinen Posten gegen den Feind behauptet und nicht flieht."[2] Es fällt nicht schwer, zu zeigen, dass diese Antwort mehr nur einen einzelnen Fall für die Anwendung des Begriffs, ein Beispiel dazu, als den Begriff selbst angiebt: so aber geschieht es im gewöhnlichen Leben immer, dass an die Stelle des Begriffs der einzelne Fall gesetzt wird, wo der Ausdruck seine Anwendung findet. Hiernach nennt man Jemanden tapfer nicht blos im Kriege, sondern auch bei einer Gefahr zur See, bei Erduldung von Krankheit und Schmerz, Armuth und anderem Ungemach, in Bekämpfung einer Begierde und Leidenschaft, sowie in Geschäften aller Art, die mit Schwierigkeiten und Hindernissen verbunden sind. Im Hinblick auf diese Fälle wird demnach diejenige Definition aufgestellt, welche das allen diesen Fällen gemeinsame Merkmal ausdrückt: die ἀνδρεία ist eine gewisse Beharrlichkeit und Ausdauer der Seele.[3] Sogleich aber leuchtet ein, dass diese Erklärung wiederum ebenso zu allgemein ist, wie jene erste zu eng war, indem die Beharrlichkeit sich auch in vielen Fällen zeigen kann, die nichts weniger als Lob und Beifall verdienen und also die hier als Tugend vorausgesetzte Eigenschaft im Lichte einer Untugend würden erscheinen lassen. Um dies zu vermeiden, muss ein anderes den genannten Rückfall der Beharrlichkeit in das Gebiet der Untugend verhütendes Merkmal gesucht werden und dies kann nur in einer Erkenntniss oder einem Wissen liegen, wel-

[1] Phaedo p. 68. Diese Stelle zeigt namentlich den Mangel an sittlicher Begründung: die gewöhnliche Besonnenheit entsteht sogar oft aus der Zügellosigkeit, wie die gewöhnliche Tapferkeit aus Furcht und Feigheit.

[2] Plato Laches p. 190.

[3] L. l. p. 192.

ches die Seele in den Stand setzt, das richtige Verhalten zu bewahren. Daher tritt nun die Definition auf, die *ἀνδρεία* ist die Kenntniss des zu Fürchtenden und Nichtzufürchtenden, sowohl im Kriege, wie in allen anderen Fällen.[1] Hiermit ist auch die Definitionsreihe des Begriffes der *ἀνδρεία*, wie vorhin die der *σωφροσύνη*, bis zu der Gränze geführt, wo das sokratische Eigenthum anfängt, indem, wenn allerdings auch das Wissen oder die Erkenntniss des zu Fürchtenden und Nichtzufürchtenden ein wesentliches Merkmal des genannten Begriffes ist, es doch nun hauptsächlich noch auf die nähere Bestimmung Dessen ankommt, was eben als ein zu Fürchtendes oder Nichtzufürchtendes gedacht werden muss, eine Bestimmung, die das in jenem Begriff vorausgesetzte Sittliche, nämlich die Unterscheidung der wahren Güter und der wahren Uebel, betrifft.

Wiederum ganz dasselbe Verfahren, das, um einen Begriff zu erklären, mit den einzelnen Fällen beginnt, wird auch in dem Gespräch über die Frömmigkeit beobachtet. Der orthodoxe Priester Euthyphron im gleichnamigen Dialog antwortet auf die Frage, was er gottwohlgefällig und was gottlos nenne, das Erstere bestehe darin, Denjenigen, der das Verbrechen eines Mordes oder eines Tempelraubes begangen, gerichtlich zu verfolgen, und dies zu unterlassen, sei gottlos.[2] Sokrates aber erwiedert, dass er nicht nach einzelnen gottwohlgefälligen Handlungen, sondern nach dem Begriffe der Frömmigkeit selbst gefragt habe, nach welchem erst das Einzelne ein Gottwohlgefälliges genannt werde. Darauf erfolgt die Erklärung, den Göttern etwas Angenehmes zu erweisen, sei fromm, etwas Unangenehmes aber, gottlos.[3] Sowie nun Euthyphron vorher die Handlung, dass ein Sohn vorkommenden Falles eines Mordes wegen selbst seinen Vater anzuklagen habe, durch Berufung auf die Götterlehre als eine fromme Handlung nachwies, so zeigt jetzt Sokrates durch dieselbe Berufung, dass die gegebene Definition nichts tauge, indem wegen der unter den Göttern stattfindenden Zwistigkeiten,

[1] L. l. p. 195. *Ταύτην ἔγωγε, ὦ Λάχης, τὴν τῶν δεινῶν καὶ θαῤῥαλέων ἐπιστήμην καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ἅπασιν.*

[2] Plato Euthyphro p. 6. *Λέγω τοίνυν, ὅτι τὸ μὲν ὅσιόν ἐστιν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνους ἢ περὶ ἱερῶν κλοπὰς ἤ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι, ἐάν τε πατὴρ ὢν τυγχάνῃ ἐάν τε μήτηρ ἐάν τε ἄλλος ὁστισοῦν, τὸ δὲ μὴ ἐπεξιέναι ἀνόσιον.*

[3] L. l. p. 7. *Ἔστι τοίνυν τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλὲς ὅσιον, τὸ δὲ μὴ προσφιλὲς ἀνόσιον.*

vorausgesetzt, dass solche anzunehmen richtig sei, leicht das dem einen Gotte Angenehme etwas dem anderen Unangenehmes sein könne, während doch rücksichtlich des der wahren Frömmigkeit Zukommenden ebenso wenig, wie in Betreff des Gerechten und Ungerechten, des Guten und Schlechten, eine solche schwankende Relativität stattfinden dürfe. Deshalb ändert Euthyphron seinen Satz dahin um, dass die Frömmigkeit darin bestehe, Das, was allen Göttern angenehm sei und von allen geliebt werde, zu thun, die Gottlosigkeit aber darin, Etwas zu thun, was alle Götter hassen.[1] Auch an dieser Definition aber weist Sokrates eine Unzulänglichkeit nach; denn, wenn man Das, was die Ausdrücke *εὐσεβές* und *ὅσιον* in Wahrheit und Wirklichkeit bedeuten, in einem dieser wirklichen Bedeutung entsprechenden Begriffe erfassen wolle, handle es sich nicht darum, ob so Etwas geliebt werde, vielmehr solle das Wesen der Frömmigkeit unabhängig von Dem, was ihm in Bezug auf ein Anderes zukommen könne, angegeben werden, d. h. hier Dasjenige, was eben als Das, was es ist, bewirke, dass alle Götter es lieben.[2] Durch diese Bemerkung, die im Kopfe des gedankenlos frommen Euthyphron schon Schwindel erregt,[3] versetzt Sokrates auch die vorliegende Frage augenscheinlich wiederum auf das rein sittliche Gebiet und sucht auf diesem das Genus proximum, dem der Begriff der Frömmigkeit seine ethische Bedeutung verdankt. Dies letztere liegt im Begriff des *δίκαιον,* der rechtlichen Verpflichtung, von welcher die Frömmigkeit nur eine Art ist, so dass von der näheren Bestimmung dieser Art die Definition abhängt. Daher spricht Euthyphron jetzt im Sinne der vulgären Fassung seine Ansicht dahin aus, dass die Frömmigkeit diejenige Art der Gerechtigkeit sei, die sich in der den Göttern zu widmenden Sorge äussere und während die andere Art der Gerechtigkeit sich auf die Menschen beschränke, die Beachtung und pünktliche Ausführung alles zum

[1] L. l. p. 9.

[2] L. l. p. 10 n. 11. *καὶ κινδυνεύεις, ὦ Εὐθύφρον, ἐρωτώμενος τὸ ὅσιον, ὅ τί ποτ᾽ ἔστι, τὴν μὲν οὐσίαν μοὶ αὐτοῦ οὐ βούλεσθαι δηλῶσαι, πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν, ὅ τι πέπονθε τοῦτο τὸ ὅσιον, φιλεῖσθαι ὑπὸ πάντων θεῶν· ὅ τι δὲ ὄν, οὔπω εἶπες.*

[3] Der hier rücksichtlich der Frömmigkeit ausgesprochene Unterschied, wonach Euthyphron meint, das Fromme sei fromm, weil es den Göttern gefällt, Sokrates aber meint, das Fromme gefällt den Göttern, weil es fromm ist, kehrt noch heut zu Tage in der allgemeinen Frage wieder, ob das Gute gut sei, weil Gott es will, oder ob Gott das Gute wolle, weil es gut ist.

Gottesdienste Gehörigen bedeute.[1] Auf diese vulgäre Fassung des Begriffs richtet Sokrates seinen letzten Angriff, indem er nachweist, dass, wenn nun nicht auch hier erst wiederum der wahre Gottesdienst vom falschen unterschieden sei, mithin als entscheidendes Moment das Wissen und die Erkenntniss hinzutrete, das specifisch Sittliche des Begriffs noch ebenso dunkel bleibe, wie früher.

Nicht anders drittens verhalten sich die Erörterungen über den Begriff der *δικαιοσύνη* oder Gerechtigkeit, die wir in dem ersten Buche der Schrift über den Staat antreffen. Aus der Aeusserung des Kephalos, dass der Reichthum vorzugsweise darum ein Gut sei, weil man im Besitz desselben seinen Verpflichtungen leicht nachzukommen vermöge und überhaupt nicht so leicht in die Verlegenheit gerathe, Unrecht zu thun, zieht Sokrates die ganz gewöhnliche Meinung heraus, die Gerechtigkeit bestehe im Worthalten, überhaupt in der Wahrhaftigkeit und darin, dass man ein anvertrautes Gut richtig wieder zurückgiebt. Nach einfachen Gegenbemerkungen wird dann der Ausspruch des Simonides erwähnt, die Gerechtigkeit bestehe darin, einem Jeden zu geben, was man ihm schuldig sei.[2] Dies wird dahin interpretirt, dass Simonides damit sagen wolle, Jedem sei Das, was ihm zukomme, zu erweisen, nämlich dem Freunde Gutes, dem Feinde Uebles. Die Unsicherheit dieses Satzes leuchtet nach einiger Ueberlegung gleichfalls ein und man versucht, ihn dadurch zu corrigiren, dass es jetzt heisst, gerecht sei es, dem Freunde, wenn er gut ist, Gutes, dem Feinde aber, wenn er schlecht ist, Uebles zu erweisen. Aber auch dieser Satz kann nicht richtig sein, da, weil die Gerechtigkeit für eine Tugend gilt, die Tugend aber etwas Gutes ist und als solches auch nur Gutes erwirken kann, hiermit die Behauptung, dass der Gerechte Jemandem auch Schaden zuzufügen habe, sich nicht verträgt.[3] Da hiermit jedoch der Inhalt des vulgären Begriffs des *δίκαιον* oder der *δικαιοσύνη* schon überschritten ist, so gehört das Weitere in die positive Lehre theils des Sokrates, theils Plato's.

Ueber die *σοφία* finden sich in den platonischen und xenophontischen Schriften keine Formeln, in denen die umlaufenden Bedeu-

[1] L. l. p. 13.

[2] Plato Rep. p. 331. *Ὅτι, ἦ δ' ὅς, τὸ τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι δίκαιόν ἐστι.*

[3] L. l. p. 335.

tungen ihres Begriffs ausgedrückt wären. Sie erscheint entweder als die vierte oder fünfte Tugend, je nachdem die *ὁσιότης*, Frömmigkeit, mit genannt wird oder nicht, nimmt jedoch dem Anschein nach unter den Tugenden den ersten Platz ein.[1] Ihre Bedeutung liegt in dem Verhalten, welches aus Erfahrung und verständiger Geistesthätigkeit resultirt und den Menschen befähigt, in allen Fällen des Wollens und Handelns das Richtige vom Falschen zu unterscheiden und dadurch mit grösserer Sicherheit die beabsichtigten Zwecke zu erreichen. Deshalb gilt sie als eine *ἐπιστήμη* oder *φρόνησις* d. h. als eine Bestimmtheit des Denkens oder eine Energie des vernünftigen Seelentheiles.

Es ist schon oben rücksichtlich dieser vier oder fünf Tugenden bemerkt, dass, bevor Sokrates die Frage aufwarf und einer genaueren Erörterung unterzog, ob sie nicht vielleicht nur fünf verschiedene Ausdrücke für einerlei Sache seien und die Tugend selbst im Grunde nur als eine einzige angesehen werden dürfe oder aber ob wirklich einer jeden von ihnen ein ihrem besonderen Vermögen entsprechendes Thun und Verhalten, also einer jeden für sich eine eigene wesentliche Bedeutung zukomme,[2] mancherlei Veranlassungen zur Identificirung oder wenigstens Vermischung ihrer Bedeutungen sich im Sprachgebrauch verkörpert hatten. So nun ist es in der That. Abgesehen von der Aeusserung im Protagoras, dass zwar die genannten Tugenden Theile der Tugend seien, jedoch vier von ihnen mit einander verwandt seien und nur die *ἀνδρεία* sich von den übrigen wesentlich unterscheide, weist Naegelsbach a. a. O. S. 229 u. f. aus den nicht philosophischen Schriftstellern, zu denen er auch Xenophon rechnet, nach, dass die Gesammtheit aller auf das Verhältniss der Menschen zu einander bezüglichen Sittlichkeit durch das eine Wort *σωφροσύνη* (oder *αἰδώς*) ausgedrückt worden ist. In diesem Begriffe ist der Gedanke des Masses, des Masshaltens, die Grundbestimmung: der *σώφρων* ist *ἀνὴρ μέτριος* (Xenoph. h. gr. VI, 3, 11). Hierdurch wird die *σωφροσύνη* sogar auch zur Voraussetzung des anderen Theiles aller menschlichen Tugend, nämlich der *εὐσέβεια*, da diese wesentlich in der Anerkennung und Beachtung der Schranken der menschlichen Natur gegenüber der Gottheit wurzelt. Deshalb heisst der *εὐσεβῶν* auch ein *σώφρων περὶ τοὺς θεούς* (Xenoph. Mem. 1, 3, 2), wie der *σώφρων* auch ein

[1] Plato Protagoras p. 330.
[2] L. l. p. 349.

εὐσεβῶν περὶ τοὺς ἀνθρώπους genannt werden könnte. Diesem gemäss ist *σωφροσύνη* zunächst Masshalten im Sprechen d. h. Vermeidung übermüthiger, verwegener Rede; alsdann das massvolle Benehmen besonders der Jugend und der Frauen (Xenoph. Oecon. 7, 14); ferner im Allgemeinen identisch mit der *ἐγκράτεια*, der Selbstbeherrschung, gegenüber der *ἐπιθυμία*; und endlich geht sie, sobald das Masshalten sich auf die durch die gegebenen Schranken und überhaupt die Wahrung der als Recht anerkannten Verhältnisse bezieht, in die *δικαιοσύνη* über. Ja „der Volksanschauung" nach wird oft zwischen der *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* gar kein Unterschied gemacht. Hieraus folgt ferner, dass Nägelsbach richtig bemerkt, die *σωφροσύνη* als *δικαιοσύνη περὶ τοὺς θεούς*, während die *εὐσέβεια* soviel ist, wie *δικαιοσύνη περὶ τοὺς ἀνθρώπους*, umfasse viel mehr als die blos juristische, auch ohne Religion und Sittlichkeit denkbare Tugend der Gerechtigkeit: sie begreife alle die Tugenden in sich, welche die christliche Nächstenliebe bilden, mit der sie deshalb enge verwandt, obwohl durchaus nicht identisch sei. Demnach ist *δικαιοσύνη* hier Wahrhaftigkeit und Treue, besonders Eidestreue oder Treue dem gegebenen Wort. Hierbei tritt jedoch der Unterschied zwischen Freund und Feind auf, welchem letzteren gegenüber die *δικαιοσύνη* Hass und Rache fordert, wozu Nägelsbach Stellen aus Hesiod, Theognis, Pindar, den Tragikern, den Rednern und Xenophon beibringt. Ferner fällt auch die Dankbarkeit unter ihren Begriff (Xenoph. Cyrop. V, 3, 31, Anab. V, 8, 26 u. a. St.), sowie gewisse Verhaltungsarten gegen die Fremden, die Schutzflehenden, die Armen, die Aeltern und die Todten. Ausserdem giebt die *σωφροσύνη* theils in ihrer ursprünglichen Bedeutung theils in dem Sinne der *δικαιοσύνη* auch die bestimmenden sittlichen Momente für die Verhältnisse der Mitglieder der Familien zu einander, sowie für das Leben der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft und auf dem Boden des Vaterlandes oder über diesen hinaus in der Berührung der Staaten unter sich. Und endlich, wenn es auch nicht weiter und im Speciellen ausgeführt wird, lässt sich leicht erachten, dass in dem erwähnten Gemisch auch für die *σοφία* oder *φρόνησις*, wie für die *ἀνδρεία*, ein Platz ist und mithin die *σωφροσύνη* als der einheitliche Stamm aller Tugenden angesehen werden kann.[3]

[2] Goettling in seiner Abhandlung über die delphischen Sprüche (Gesammelte Abh. S. 245) bringt die fünf Cardinaltugenden mit ebenso vielen delphischen

Vergleicht man nun diese dem nationalen Ethos eigenthümlichen Gedanken, wie weit sie sich historisch in den für die Tugenden gebrauchten Ausdrücken zu erkennen geben, mit den Sätzen, die wir oben aus platonischen Dialogen mittheilten, so kann Niemand die Uebereinstimmung zwischen beiden verkennen, und wir sind in solcher Weise sicher gestellt, dass wir in jenen Sätzen oder Definitionen in der That die Ansicht der vulgären Ethik haben. Dabei bietet sich denn auch rücksichtlich der *σοφία* oder *φρόνησις*, die, wie gesagt, in den platonischen Dialogen und bei Xenophon, wie weit er rein sokratische Gedanken wiedergiebt, keiner besonderen Erörterung auf Grundlage der vulgären Ansicht unterworfen wird, als sehr nahe liegend die Voraussetzung dar, dass, als Sokrates die Frage nach der Tugend logisch angriff, auf die Richtung seines Denkens die im Sprachgebrauche schon gegebene Einheitlichkeit der genannten Tugenden stillschweigend mit einwirkte und, während die Form dieselbe blieb, nur das Resultat sich von der vulgären Ansicht dadurch entfernte, dass statt der *σωφροσύνη* die *σοφία* oder *φρόνησις* die Stelle des Einheitsprincips einnahm. Die Motive dieser Abänderung in der Stellung der Einzeltugenden zu ihrem Einheitsprincip werden wir später kennen lernen: sie liegen zum Theil in der Einwirkung einer logischen Analogie, welche Sokrates, wie schon oben angedeutet, von gewissen Verrichtungen, Geschäften und Handlungsweisen der Menschen abnahm und auf die Verrichtungen und Handlungsweisen des Gerechten, Tapferen und Besonnenen übertrug, zum Theil in der damit zusammenhängenden Fragestellung, ob die Tugend etwas Lehr- und Lernbares sei oder nicht.

Nicht anders endlich, wie bei der Erörterung der Begriffe der einzelnen Tugenden, ist das Verfahren, wodurch der Allgemeinbegriff der Tugend selbst bei Plato gesucht wird. Das noch nicht logisch geübte Denken kann das Allgemeine nur durch Erinnerung an das Besondere fassen und schwankt deshalb in der Reihe der concreten Fälle umher, bei denen das sich gleich bleibende Wort im Gebrauch ist. Hiernach ist es natürlich und darf nicht

Sprüchen in Parallele. „Das Wesen dieser fünf Tugenden“, sagt er, „wird man unschwer in den fünf Sprüchen erkennen, welche auf *εἶ* folgen; denn so viel ist klar, dass *θεῷ ἦρα* der *ὁσιότης*, *γνῶθι σεαυτόν* der *σοφία* und *μηδὲν ἄγαν* der *δικαιοσύνη* entspricht. Auch dass *ἐγγύα, πάρα δ' ἄτη* der *σωφροσύνη* entspreche, wird nicht geleugnet werden können, so dass für die *ἀνδρεία* allein der Spruch *τὸ νόμισμα παραχάραζον* übrig bleibt.“

als von Sokrates oder Plato um der Definition willen ersonnen angesehen werden, dass Menon auf die Frage, was die Tugend sei, kurzweg antwortet, die Tugend des Mannes bestehe darin, die Angelegenheiten des Staates so zu besorgen, dass daraus für die Freunde Gutes, für die Feinde Uebles erwachse und man selbst dabei sich wohl befinde; oder die Tugend des Weibes liege darin, als Untergebene des Mannes dem Hauswesen so vorzustehen, dass das Vorhandene erhalten werde; und in ähnlicher Weise lasse sich die Tugend des Kindes, die Tugend des älteren Mannes, die Tugend des Freien, die Tugend des Sklaven u. s. w. erklären, denn es gäbe viele Tugenden und gewissermassen immer eine besondere für jedes Geschäft, wie für jedes Lebensalter.[1] Es bedarf erst einer besonderen Instruction von Seiten des Sokrates, damit Menon die Frage nach dem Allgemeinbegriff der Tugend versteht, und diese und ähnliche Instructionen bei anderen Fällen der Art, wo das Denken sich aus dem Besonderen und Particulären zu dem logisch Allgemeinen erheben soll, dessen Definition gesucht wird, sind für uns lehrreich, weil sie beweisen, welche Schwierigkeiten die für uns jetzt so geläufigen einfachsten Operationen damals fühlbar machten, als Sokrates und mit ihm auch andere öffentliche Lehrer die schwankenden und fliessenden Associationen des Sprachgebrauchs in sich zu umgränzen und von einander auszuscheiden sich bemühten. Erst nachdem es klar gemacht ist, dass, was nun auch die Tugend sei, ihr Begriff selbst doch in allen Fällen der Anwendung immer derselbe bleibe und mithin die Tugend Aller dieselbe sei und diese eine Tugend kennen zu lernen beabsichtigt werde, folgt eine zweite aus der Schule des Gorgias hergeholte Erklärung, welche dahin lautet, die Tugend bestehe darin, befähigt zu sein, über Menschen zu herrschen.[2] Der Fehler dieser Erklärung, welcher hier derselbe ist, wie vorhin, hat, nach des Sokrates Meinung, immer noch seinen Grund darin, dass die Frage nach der allgemeinen Definition des Begriffs nicht verstanden sei, und daher wird die Absicht und der Sinn der Frage

[1] Plato Meno p. 72 *καὶ ἄλλη ἐστὶ παιδὸς ἀρετή, καὶ θηλείας καὶ ἄῤῥενος καὶ πρεσβυτέρου ἀνδρός, εἰ μὲν βούλει, ἐλευθέρου, εἰ δὲ βούλει, δούλου. καὶ ἄλλαι πάμπολλαι ἀρεταί εἰσιν, ὥστε οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς πέρι, ὅ τι ἔστι. καθ' ἑκάστην γὰρ τῶν πράξεων καὶ τῶν ἡλικιῶν πρὸς ἕκαστον ἔργον ἑκάστῳ ἡμῶν ἡ ἀρετή ἐστιν. ὡσαύτως δὲ, οἶμαι, καὶ ἡ κακία.*

[2] L. l. p. 73.

nochmals an einem Beispiele erläutert, mit welchem Plato gleichsam ein Muster dazu giebt, wie zu definiren sei; und nun erfolgt eine von einem Dichter entlehnte Erklärung, der die Tugend darin setzt, sich über alle schönen Dinge freuen und sie zu vermögen, oder strebend nach ihnen, fähig zu sein, sie auch zu erreichen und zu geniessen.[1] Das Nachfolgende zeigt, dass, weil der Sprachgebrauch die Vorstellungen des *καλόν* und *ἀγαθόν* noch nicht bestimmt geschieden hatte, Sokrates den Trieb nach dem *ἀγαθόν* im Sinne eines Gutes d. h. eines Solchen, dessen Besitz als ein Wohl erzeugender begehrt wird, als ein allgemeines, sowohl dem Tugendhaften als auch dem Nichttugendhaften einwohnendes Begehren bezeichnen und also behaupten durfte, dass das Begehren eines *ἀγαθόν* nicht zum Begriff der Tugend selbst gehören könne. Insofern demnach von jener Erklärung nur noch der andere Theil, nämlich das Erreichenkönnen des *καλόν* oder *ἀγαθόν* als ein möglicher Weise richtiges und allgemeines Merkmal des fraglichen Begriffs übrig bleibt, zeigt Sokrates mit Leichtigkeit auch in Bezug auf diesen Gedanken das Ungenügende, indem z. B. Niemand den Erwerb von Geld und Gut, von Würden und öffentlicher Ehre (dies sind solche schöne Dinge, *καλά*) als solchen und für sich Tugend nennen kann, wenn nicht etwa hinzugefügt wird, dass es in gerechter und gottesfürchtiger Weise geschieht. Und so bleibt auch diese Erklärung nur als eine leere Hülse übrig oder treibt wieder zu den Tugendarten und den einzelnen Tugenden, deren Genusbegriff vergebens gesucht ist, zurück.[2]

[1] L. l. p. 77. *Δοκεῖ τοίνυν μοι ἀρετὴ εἶναι, καθάπερ ὁ ποιητὴς λέγει, χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι. καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετήν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι.*

[2] Ohne Zweifel hat der gewöhnliche Bürger in einigen der heutigen europäischen Staaten ein gutes Stück von der logischen Kunst und Gewandtheit mehr im Kopf, als der gewöhnliche Athenienser zu Sokrates' Zeit hatte, und dennoch ist es wahrscheinlich, dass, wenn man ihn nöthigen wollte, die Bedeutung seiner zu einerlei Familie gehörigen Gedanken logisch durch Abstraction und Determination in Reihen mit genau unterschiedlichen Gliedern zu ordnen, er die Probe nicht bestehen würde. Ja, es ist möglich, dass der Logiker, der dabei mit operirte und jenem die von ihm gemachten Fehler jedesmal nachwiese, ihm ebenso wie ein Gaukler oder Hexenmeister erscheinen würde, wie Sokrates wirklich dem Meno nach Plato's Versicherung erschienen ist. Meno sagt von sich selbst, er habe über die Tugend wohl schon tausendmal einen Vortrag gehalten und zwar, wie er sich selbst schmeicheln könne, in recht guter Weise, und müsse doch gestehen, dass Sokrates jetzt wie ein

Das Resultat der obigen Angaben in Betreff der gangbaren Bedeutungen, die man sowohl mit den Ausdrücken für die einzelnen Tugenden, als auch mit dem Worte Tugend überhaupt im Leben oder bei der Lectüre von Dichtern und anderen Schriftstellern verband, liegt darin, dass Sokrates behaupten darf, es habe noch Niemand genau und vollständig eine giltige Definition derselben gegeben und mithin *wisse noch Niemand*, weder was jede der einzelnen Tugenden, noch was die Tugend selbst sei. So gewiss es aber für den Menschen nichts Wichtigeres gebe, als ein solches Wissen zu erwerben, müsse unser Nachdenken unverdrossen auf diesen Zweck hingerichtet sein,[1] — und das Nachfolgende wird zeigen, sowohl was Sokrates selbst in dieser Richtung gefunden hat, als auch, inwiefern Plato sich genöthigt sah, in der Verfolgung desselben Zieles eine von derjenigen seines Lehrers zum Theil abweichende Theorie zu entwerfen.

Eine *dritte* Gruppe ethischer Aussprüche und Erörterungen, von denen ein Theil wiederum dem Sokrates, ein anderer dem Plato angehört, ohne dass wir auch hier genau die Gränze zwischen Beiden ziehen könnten, ist motivirt durch die *ungleiche Schätzung* sowohl der *Stellung des Individuums im Leben*, als auch der *Aufgabe des Lebens überhaupt*. Diese Ungleichheit der Schätzung ist durch die allmälige Kräftigung und Erweiterung derselben intellectuellen Richtung hervorgebracht, in welcher wir oben Sokrates in der lebhaftesten Opposition gegen seine Mitbürger antrafen.

Sowie nämlich nicht selten schon eine anhaltende Beschäftigung mit rein theoretischen Problemen im Stande ist, den Geist von der Kenntniss des gewöhnlichen Lebens und hiermit zugleich auch von der Beachtung der täglichen Forderungen desselben zurückzuziehen und ihn allmälig für Das, was man die Praxis nennt, ganz untauglich zu machen, — ein Fall, der durch die bekannte Anekdote von der thrakischen Sklavin ausgedrückt wird, die über den während der Beobachtung der Gestirne in die Grube fallenden Thales lachte,[2] — so kann eine ähnliche Wirkung unter gewissen Voraussetzungen auch

Zitterrochen erstarrend auf seine Gedanken eingewirkt habe, da er schlechterdings nicht im Stande sei, von der Tugend eine Erklärung, was sie selbst sei, anzugeben. A. a. O. p. 80.

[1] Der Schluss im Meno.

[2] Plato Theaet. p. 174.

aus einer anhaltenden und innigen Vertiefung auf dem rein ethischen Gebiete resultiren. Nun haben wir gesehen, wie eine solche Vertiefung, gegenüber den zerstreuten Anfängen derselben bei anderen denkenden Köpfen, zum ersten Male gerade bei Sokrates auf dem genannten Gebiete mit einer solchen Intensität und Ausdauer sich ereignete, wie sie bis dahin ganz unerhört gewesen war, und haben allen Grund zu behaupten, dass Plato sie in ähnlicher Weise fortgesetzt hat. Bei beiden Männern aber trafen zugleich auch die von uns vorausgesetzten Bedingungen zusammen, unter denen Alles, was aus dieser ethischen Vertiefung hervorging, schon darum eine übergrosse Entfernung von dem gewöhnlichen und factischen Lebensstrome des Zeitgeistes zur Folge haben musste, weil es eben mit diesem zu wenige vermittelnde Verbindungsglieder besass und deshalb nur seinen Gegensatz zu ihm und gegen ihn herauskehrte. Wir müssen uns ausserdem, — um dieses ungünstige Verhältniss zwischen dem lebendigen, nationalen Ethos der Zeit und andererseits der Tendenz des Sokrates und Plato's, dieses Ethos zu theoretisiren d. h. auf seinen sittlichen Werth durch eine logische Begriffsbearbeitung zu prüfen und danach zu reformiren, genau schätzen und in seinen Folgen verstehen zu lernen, stets an den Umstand erinnern, dass jede Verlautbarung desselben, wenigstens von Seiten des Sokrates, durch das lebendige Wort, bei unmittelbarer persönlicher Berührung geschah, welche bei der kleinen Anzahl von Menschen, die auf dem engen Raum innerhalb der Stadtgränzen Athens lebten, statt an ihrer intensiven Wirkung etwas zu verlieren, in dieser Hinsicht im Gegentheil nur zunehmen konnte.[1] Am stärksten erblicken wir aber dieses ungünstige Verhältniss, dessen Kernpunkt erst unter der folgenden Rubrik zu erwähnen ist, nach zwei Richtungen ausgedrückt. Einmal nämlich macht es sich im Allgemeinen in der heftigen Strömung bemerklich, die von Seiten

[1] Dieser Umstand ist sehr erheblich, wenn wir unsere gegenwärtigen Verhältnisse mit ihnen vergleichen. Die Wirkung der Gegensätze verschiedener ethischer Principien, Ansichten, Meinungen, Tendenzen und Pläne ist heut zu Tage gewöhnlich schon dadurch geschwächt, dass sie im Allgemeinen durch Schrift, nicht durch das lebendige Wort einander treffen und, wo das letztere geschieht, durch allerlei conventionelle Formen gemildert werden. Wir müssen also, um uns die Sache ungefähr so vorzustellen, wie sie in Athen zu Sokrates' und Plato's Zeit war, auch ähnliche Situationen in unserer Gegenwart aufsuchen, uns also etwa kleinere debattirende Gesellschaften mit freieren demokratischen Formen denken.

aller blos praktischen Köpfe d. h. derjenigen, die unter gegebenen Umständen am klügsten zu handeln verstanden oder wenigstens dies zu können für das Zeichen eines wahren Mannes hielten, gegen jeden Anderen anströmte, der das Leben im Leben d. h. auf dem Markte, in der Versammlung, vor Gericht, im Staatsamt, im Theater, im Gymnasium, bei Volksfesten und Gelagen u. s. w. gering achtete und so lange ganz vernachlässigte, bis er über den Werth und Unwerth, die Gründe und die Zwecke dieses Lebens eine Erkenntniss in haltbaren Begriffen, also eine Theorie aufzuweisen wusste. Andererseits aber tritt es in der Entgegenstellung einzelner ethischer Maximen und Grundsätze auf, die im schneidendsten Gegensatze zu einander stehen und von denen die einen das nationale Ethos, die anderen das höher gebildete Bewusstsein des theoretisirenden Ethikers repräsentiren.

Als Belege zum letzteren Falle, den wir zuerst erläutern, können viele Sätze aus Plato angeführt werden, von denen wir aber als für unseren Zweck hinreichend nur einige hervorheben. Das Volk pries, wie schon gesagt, im Allgemeinen Jeden, der im Besitz der Obergewalt in einer Stadt war, als einen glücklichen Mann, trotzdem dass es ihn hasste und wo möglich wegjagte: — der theoretisirende Ethiker, also Sokrates oder Plato, erblickte darin eine bedenkliche und für die Tugend gefährliche Stellung, also keineswegs etwas Beneidenswerthes, vielmehr eine Art von Unglück, dem der Philosoph, d. h. der die Einsicht und Vernunft liebende Mann, sich am liebsten entziehe. Ebenso erregten grosser Besitz, vornehmes Wesen, eine ahnenreiche Abkunft u. dgl. bei der Menge Bewunderung, wie bei den Besitzern selbst Stolz, Ueberhebung und Aufgeblasenheit: — der denkende Ethiker, Sokrates oder Plato, sah dies Alles schon der Unendlichkeit des Raumes und der Urgeschichte der Menschheit gegenüber für etwas höchst Unbedeutendes an.[1] Während diese Art von Beispielen einen klaffenden Unterschied zwischen der Werthschätzung der Dinge und Menschen zeigt, wie sie ein

[1] Plato Theaet. p. 174. *τύραννόν τε γὰρ ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον ἕνα τῶν νομέων, οἷον συβώτην, ἢ ποίμενα, ἤ τινα βουκόλον ἡγεῖται ἀκούειν εὐδαιμονιζόμενον πολὺ βδάλλοντα· δυσκολώτερον δὲ ἐκείνων ζῶον καὶ ἐπιβουλότερον ποιμαίνειν τε καὶ βδάλλειν νομίζει αὐτούς· ἄγροικον δὲ καὶ ἀπαίδευτον ὑπὸ ἀσχολίας οὐδὲν ἧττον τῶν νομέων τὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, σηκὸν ἐν ὄρει τὸ τεῖχος περιβεβλημένον. γῆς δὲ ὅταν μυρία πλέθρα ἢ ἔτι πλείω ἀκούσῃ ὥς τις ἄρα κεκτημένος θαυμαστὰ πλήθει κέκτηται, πάνσμικρα δοκεῖ ἀκούειν εἰς ἅπασαν εὐωθὼς τὴν γῆν βλέπειν κτλ.*

Sokrates oder Plato und wie sie der gewöhnliche Grieche aussprach, decken andere einen principielleren Gegensatz auf. Dahin gehören zum Theil schon die Anfänge einer auf allgemeine Humanität oder ein geläutertes sittliches Gefühl basirten Correction, die Sokrates rücksichtlich der Auffassung des geschlechtlichen Umganges unter Männern, des Unterschiedes zwischen Griechen und Nichtgriechen, zwischen Herrn und Sklav und anderer vulgärer Maximen auf dem socialen, politischen und religiösen Gebiet versuchte, vorzüglich aber diejenigen Lehren, welche sich auf fundamentale Sätze der öffentlichen Moral beziehen und die, als sie zum ersten Male ausgesprochen wurden, gewiss dasselbe Erstaunen bei den Zuhörern erregten, welches Plato bei der Verhandlung über sie seinen Mitredenden aussprechen lässt.[1] Der erste von diesen Sätzen heisst im Munde des Volkes: dem Freunde thue wohl, dem Feinde thue wehe![2] Der andere: Unrecht thun ist besser, als Unrecht leiden! Und der dritte: am besten befindet sich, wer Unrecht ungestraft thut! Wir nehmen an, dass, wenn es auch immer einzelne ehrliche Leute in Athen gab, die diesen Sätzen nicht beistimmten, sondern sich auf die Seite des Rechts und der Gerechtigkeit selbst im Fall gewisser damit verbundener übler Folgen gestellt haben würden, doch im Allgemeinen ihre Anerkennung eine höchst verbreitete und mithin, dass in ihnen gangbare Grundsätze der öffentlichen Moral ausgedrückt waren.[3] Da diese Sätze von Sokrates und Plato einer eindringlichen Prüfung unterworfen werden, so ist die Widerlegung derselben und respective ihre Umkehrung in ganz entgegengesetzte sittliche Wahrheiten theils schon an und für sich ein ganz ausserordentlicher Fortschritt ethischer Erkenntniss, theils insbesondere durch die nächsten Folgerungen wichtig, welche Sokrates daraus zog und die, wenn sie wären

[1] Plato Gorgias p. 473. *Ἄτοπά γε, ὦ Σώκρατες, ἐπιχειρεῖς λέγειν. — Οὐκ οἴει ἐξεληλέγχθαι, ὅταν τοιαῦτα λέγῃς, ἃ οὐδεὶς ἂν φήσειεν ἀνθρώπων.*

[2] Rep. p. 335 wird dieser Satz, wie oben schon erwähnt, mit einer alten von Simonides oder Bias oder Pittakos gegebenen Definition der Gerechtigkeit in Zusammenhang gebracht.

[3] Die prägnanten Schilderungen, welche Grote in seiner Geschichte Griechenlands häufig sowohl von einzelnen Charakteren und ganzen Volksklassen wie auch von den moralischen Wirkungen der demokratischen Institutionen Athens giebt, dienen zum schlagenden Beweis für die Richtigkeit der obigen Behauptung. Man denke Beispiels halber an das fast allgemein verbreitete Laster der Bestechlichkeit.

realisirt worden, eine durchgreifende Umwandlung der Handlungsweise der Menschen im öffentlichen und privaten Verkehr würden nach sich gezogen haben.[1] Freilich, da diese Realisirung sich ebenso wenig ereignete, als ihre Anerkennung zu Stande kam, so war der nächste wirkliche Erfolg eben nur der, dass Sokrates und die ihm Gleichgesinnten sich durch ihre jenen Sätzen gegenüberstehenden ethischen Ueberzeugungen von ihren Zeitgenossen isolirten.

Diese Isolirung tritt uns unmittelbar und als eine von Sokrates und Plato mit Bewusstsein gefühlte und eben deshalb auch von ihnen besprochene und auf ihren Grund zurückgeführte Erscheinung entgegen, wenn wir noch den anderen Gegensatz, der gleichfalls zu den zur gegenwärtigen Klasse gehörigen ethischen Erörterungen bei Plato Veranlassung giebt, nämlich den Gegensatz zwischen den sogenannten Praktikern und Theoretikern, näher betrachten. Plato überträgt die Formulirung dieses Gegensatzes, in Bezug auf den wir nach einer Stelle in der Schrift über den Staat annehmen müssen,[2] dass seine sociale Macht sich nicht blos auf Athen beschränkte, sondern auch in anderen griechischen Städten hervortrat, einmal dem schon genannten Kallikles im Gorgias, und ein zweites Mal lässt er ihn, nämlich im Theätet, den Sokrates selbst in einer solchen Weise aussprechen, dass der Leser zugleich klar und kräftig empfindet, von einer wie tiefen und wehmüthigen Verstimmung das Bewusstsein dieses Gegensatzes in Männern, wie Sokrates und Plato, begleitet war.[3]

Kallikles, dessen Ansicht von der Glückseligkeit wir schon kennen lernten, knüpft zunächst, um seinen Begriff vom Recht und Unrecht auszudrücken, wieder an den Gedanken an, dass zwischen dem positiven Gesetz und der Natur in vielen Fällen ein Widerstreit herrsche: nach dem ersteren gilt allerdings das Unrechtthun für hässlicher und schlechter, als das Unrechtleiden, während nach dem natürlichen Gesetz gerade das Umgekehrte wahr ist.

[1] Dies spricht Kallikles im Gorgias p. 481 selbst aus.

[2] Rep. p. 489.

[3] Wie hoch der Verf. auch die Einleitungen Steinharts zu Plato's Dialogen schätzt, so ist es ihm doch ganz verfehlt erschienen, wenn es in der Anmerkung 219 zur Republik heisst: „Die Untauglichkeit der Philosophen für die Verwaltung eines Staates, wie des atheniensischen, finden wir nachgewiesen (!) im Theaetet (24) und Gorgias (40).“

„Unrecht zu leiden," sagt er, „muss man dem Sklaven überlassen, der überhaupt nicht zu leben verdient, sondern es still erträgt, wenn man ihn mit Füssen tritt: der Mann aber duldet so Etwas nicht. Es ist demnach die Erklärung des positiven Gesetzes im Grunde nichts Anderes als eine Schutzmauer, welche die Schwachen aus Klugheit um sich selbst ziehen, um den von Natur Starken durch ein falsches Lob, wenn er sich schwach zeigt, und durch einen falschen Tadel, wenn er sich naturgemäss beträgt, in seinem angeborenen Recht zu hindern, und um von der Masse des zur Disposition Vorliegenden doch, wo möglich, wenigstens ein gleiches Stückchen für sich zu bekommen. Die Natur selbst aber spricht es deutlich aus, dass es gerecht ist, dass der Tüchtigere mehr, als der weniger Tüchtige, der Stärkere mehr, als der Schwächere habe, jener über diesen herrsche, kurz, dass Recht und Macht einerlei ist.[1] Die Wahrheit dieses Satzes wird wie durch die Lebensweise anderer lebendiger Geschöpfe, ebenso sehr durch die Geschichte der Menschen sowohl in ihrem Völkerverkehr wie in ihren politischen Gemeinden und den Familien bewiesen. Wie dort die Eroberungskriege die natürlichsten sind, so tritt hier, in der politischen Gemeinde und der Familie, der herangewachsene Löwe, den man als Knaben durch Zaubersprüche, durch Gaukeleien aller Art und durch die Lüge, dass ein gleiches Mass für Alle nothwendig sei, gleichsam zu dieser Art erdichteter Vortrefflichkeit und Gerechtigkeit anschulte, allen diesen Kram mit Füssen und lässt, früher unser Sklav, jetzt seiner Fesseln frei und als unser Herr das Recht der Natur im schönsten Glanze erscheinen!"[2] Im Hinblick auf diese von der Geschichte und Thatsächlichkeit des

[1] Was Kallikles behauptet, demonstrirt Spinoza aus seiner pantheistischen Weltansicht more geometrico: Sequitur unumquemque tam diu alterius esse juris, quam diu sub alterius potestate est, et eatenus sui juris, quatenus vim omnem repellere damnumque sibi illatum ex sui animi sententia vindicare, et absolute, quatenus ex suo ingenio vivere potest. Tract. pol. c. 2. §. XI. u. a. St.

[2] Plato Gorgias p. 483. *Διὰ ταῦτα δὴ νόμῳ μὲν τοῦτο ἄδικον καὶ αἰσχρὸν λέγεται, τὸ πλέον ζητεῖν ἔχειν τῶν πολλῶν καὶ ἀδικεῖν αὐτὸ καλοῦσιν· ἡ δέ γε, οἶμαι, φύσις αὐτὴ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χείρονος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσιν καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. κτλ.*

Lebens unterstützte, sowie von der Keckheit der Behauptung noch gehobene Wahrheit geht Kallikles nun zu dem Angriffe auf Sokrates über. Dieser repräsentirt in seiner Person, als Gegenstück zu Demjenigen, der in dem menschlichen Verkehr die Consequenzen des natürlichen Rechts geltend macht und sich die hierzu nöthige Geschicklichkeit angeeignet hat, Denjenigen, der, um es mit Plato concret auszudrücken, bei der Frage „Was thu ich dir zu Leide oder du mir?“ nicht, wie jener, drauf losschlägt, noch den Gegner vor Gericht schleppt und sich mit ihm herumzankt, sondern der in dem Factum der Beleidigung das ethische Problem empfindet, worin Recht und Unrecht ihrem Begriffe nach bestehen und sich von einander unterscheiden, oder der beim Absingen des alten Liedes „Ein König hoch beglückt und reich dabei an Gold“ nicht, wie jener, von der Leidenschaft zu herrschen und zu geniessen ergriffen, sondern zu einer tieferen Betrachtung über wahres menschliches Glück und Unglück aufgefordert wird.[1] „Was aber helfen dir, fragt Kallikles, alle diese Untersuchungen, wenn du als Athenienser von dem Ersten Besten dich ergreifen und eines nicht begangenen Verbrechens anklagen und ins Gefängniss schleppen lässest, ohne dass du dir selbst hierbei helfen und dich, dein Besitzthum und deine Ehre schützen kannst? wenn du in deinem Hause kein Brot hast, sondern betteln gehst? wenn du jeder drohenden Gefahr unterliegst? wenn du in Müssiggang in der Ecke des Marktes sitzest und Worte machst, statt an der Regsamkeit des Erwerbes, an dem Streben nach Ansehen und Würden, an den Angelegenheiten der Stadt zu Wasser und zu Lande, an der Debatte im Volk, an der Hervorbringung grosser Werke, kurz an dem allgemeinen Kampfe Theil zu nehmen, worin ein Jeder von Natur berechtigt ist, den Anderen zu besiegen und sich selbst den Lorbeer aufzusetzen? In der That, nur eine Vergeudung der von der Natur dir verliehenen edlen Kraft und eine Her-

[1] Plato Theaet. p. 175. *Ὅταν δέ γέ τινα αὐτός, ὦ φίλε, ἑλκύσῃ ἄνω καὶ ἐθελήσῃ τις αὐτῷ ἐκβῆναι ἐκ τοῦ Τί ἐγὼ σὲ ἀδικῶ ἢ σὺ ἐμέ; εἰς σκέψιν αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας, τί τε ἑκάτερον αὐτοῖν καὶ τί τῶν πάντων ἢ ἀλλήλων διαφέρετον, ἢ ἐκ τοῦ Βασιλεὺς εὐδαίμων κεκτημένος τ᾽ αὖ πολὺ χρυσίον, βασιλείας πέρι καὶ ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος ἐπὶ σκέψιν, ποίω τέ τινε ἐστὸν καὶ τίνα τρόπον ἀνθρώπου φύσει προσήκει τὸ μὲν κτήσασθαι αὐτοῖν, τὸ δὲ ἀποφυγεῖν, — περὶ τούτων ἁπάντων ὅταν αὖ δέῃ λόγον διδόναι τὸν σμικρὸν ἐκεῖνον τὴν ψυχὴν κτλ.*

abwürdigung deiner selbst ist es, wenn du nicht ablässest von dem immerwährenden Denken und dich nicht hinwendest zum Leben und zum Handeln!“[1]

Denselben Gegensatz dieser zwei so heterogenen Lebensweisen zwischen dem Thun eines vom Geiste seiner Zeit beseelten, nur den Augenblick mit der That erhaschenden, von Klugheit, Selbstliebe, Eigendünkel, einer aus Unwissenheit stammenden Grosssprecherei, Genuss- und Herrschsucht geleiteten und in Hass und Thatendurst fortgetriebenen, kurz praktischen Atheniensers und dem Thun jener geringen Klasse von Denkern, die, statt in den Demos von Athen, in die Weisheit verliebt,[2] sich um das öffentliche Leben im Allgemeinen und Einzelnen nicht kümmerten, sondern nur ihren Problemen nachforschten, schildert nun Sokrates selbst im Theätet in gleicher Weise, oft mit einerlei Ausdrücken, als das beklagenswertheste Factum, von dessen richtigem Verständnisse, wie Theodoros sagt, es abhängen würde, wenn mehr Friede und weniger Schlechtigkeit unter den Menschen herrschen sollte.[3] Sokrates bezieht aber die Stimmung und Tendenz, welche den Philosophen überhaupt d. h. den Theoretiker charakterisirt, specifisch auf das Leben in seinen ethischen Gestalten und geräth zu diesem in denselben Gegensatz, wie der Metaphysiker oder Naturphilosoph, dadurch, dass er zu handeln für unsittlich hält, bevor man weiss, wie man recht und gut handelt, und dass er andererseits den Effect alles Handelns nur an der Frage misst und abschätzt, wie viel durch dieses Handeln des Guten und Rechten in der Welt mehr geworden ist. Der praktische Mensch, der dieses Wissen und diesen Massstab der Schätzung nicht in sich hat und weder Zeit genug noch Neigung besitzt, beides sich durch sein Nachdenken zu erwerben, erscheint ihm wie ein Sklav im Unterschiede vom Freien, und ebenso gelten ihm die von jenem ausgehenden Handlungen nur insofern für werthvoll, als durch sie das

[1] Plato Gorg. p. 484—486.

[2] L. l. p. 481. *λέγω δ' ἐννοήσας, ὅτι ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν τ' αὐτόν τι πεπονθότε, ἐρῶντε δύο ὄντε δυεῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους.*

[3] Plato Theaet. p. 172—176. *Εἰ πάντας, ὦ Σώκρατες, πείθοις ἃ λέγεις, ὥσπερ ἐμέ, πλείων ἂν εἰρήνη καὶ κακὰ ἐλάττω κατ' ἀνθρώπους εἴη.*

Individuum oder der Staat an der inneren Freiheit der Intelligenz und Erkenntniss zugenommen hat.[1]

Fragen wir aber auch wieder sogleich nach den Folgen, die daraus erwuchsen, dass Sokrates und mit ihm Plato auf der Seite der Theoretiker standen, so sind dieselben ausserordentlich ausgedehnt. Ein nicht kleiner Theil von Erörterungen in Plato's Dialogen ist auf das Ziel gerichtet, die Ueberzeugung des Lesers für die Wahrheit des theoretischen Gliedes des genannten Gegensatzes zu gewinnen. Es ist dadurch ferner das Urtheil über die Redekunst und die Institute, wo sie zur Anwendung kommt, nicht weniger bedingt, als das Urtheil beider Männer über die Handlungen der hervorragendsten Griechen in der Vorzeit, wie in ihrer Gegenwart.[2] Und endlich hat man in jenen Erörterungen — überhaupt das Verbindungsglied der subjectiven Gefühle, die aus dem Bewusstsein des genannten Gegensatzes entsprangen, und denjenigen positiven Lehren zu erblicken, durch die beide Männer, besonders aber Plato, diesen Gegensatz mit dem Leben glaubten vermitteln oder vielmehr ihn in Folge einer Umwandlung des Lebens aufheben zu können. Dies wird das Nachfolgende klarer machen.

Die in dieser Richtung bei Plato vorkommenden Untersuchungen hängen nämlich nun auch noch mit gewissen von ihm angegebenen Maximen, Ansichten und Lehren zusammen, die sich einerseits auf die politische Fassung Dessen, was Recht, Gesetz und Gerechtigkeit ist, andererseits auf die Frage nach der entweder historischen oder philosophischen Grundlage des Staates beziehen, ohne dass jedoch beide Seiten streng auseinander gehalten wären. In diesem Material, in welchem sich, wie oben schon angedeutet, der Kernpunkt des vorhin Betrachteten abgesetzt hat, liegt die Veranlassung und das Object einer vierten und zwar der umfassendsten Gruppe ethischer Erörterungen, mehr allerdings für Plato, als für Sokrates.

Es ist hiermit vorzugsweise jene merkwürdige Rede des Thrasymachos in der zweiten Hälfte des ersten Buchs der Republik,

[1] Ganz anders erscheint dieser Gegensatz, wenn man ihn, wie Grote, als Historiker vom demokratischen und modernen polytechnischen Staate aus behandelt und beurtheilt.

[2] Die Hauptstelle, Rep. p. 487—497, worin Plato sich über den Grund und die Bedeutung des Gegensatzes zwischen Praxis und Theorie ausführlich erklärt, wird später von uns benutzt werden.

und Dasjenige gemeint, was im zweiten Buche dieser Schrift zwei achtungsvolle, brave Athenienser an diese Rede des Thrasymachos anschliessen. Wir erblicken hierin den prägnantesten Ausdruck einer Stimmung, in welche derjenige Bürger Athens versetzt wurde, der von vornherein zwar die Neigung hat, sich den Gesetzen zu unterwerfen und als ein gerechter Mann seine politischen Pflichten zu erfüllen, dennoch aber in sich selbst den sittlichen Grund seiner Verpflichtung nicht klar genug sieht, und im Hinblick auf die drückenden Contraste zwischen der dominirenden Ungerechtigkeit und der leidenden Gerechtigkeit zu schwach ist, sich auf der Seite der sittlichen Werthschätzung und Ausdauer aufrecht zu halten oder, wenn er dies letztere auch thut, doch nicht im Stande ist, aus der Collision zwischen der Wirklichkeit und seinem sittlichen Gefühle sich selbst herauszuhelfen.

Thrasymachos — er mag nun ein Sophist gewesen sein oder nicht — tritt zuerst auf und erscheint als ein Mann, der auf abstracte Definitionen vom Recht und Gerechten, wonach man es etwas Pflichtschuldiges, Heilsames, Nützliches u. dgl. nenne, gar keinen Werth legt, sondern die Frage danach unmittelbar auf den praktischen und factischen Zustand des Staates bezieht, sei es, dass die oberste Gewalt in diesem beim Volke oder bei den Aristokraten oder in der Hand eines Tyrannen liegt. „In jedem Falle“, sagt er nun, „ist das Gerechte oder die den Gesetzen entsprechende Handlungsweise immer ein Solches, das nur dem Interesse und Nutzen Dessen zu dienen bestimmt ist, der die Obergewalt hat; denn dieser giebt die Gesetze, damit aus ihrer Erfüllung, welche den Unterthanen pflichtmässig obliegt, Das erwachse, was er für sich selbst als das Heilsamste und Nützlichste erkannt hat. Wir müssen mithin“, fährt er fort, „wenn wir die Sache aus dem praktischen und von der Erfahrung dargebotenen Gesichtspunkte ansehen, behaupten, dass Das, was man die Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit der Unterthanen nennt, eigentlich ein Gut ist, welches nicht seinem Inhaber, sondern dem Anderen, nämlich dem die Obergewalt Besitzenden zu Gute kommt: der gerecht und gesetzlich lebende Unterthan hat nichts davon, sondern steht damit im Dienste des Ungerechten. Man sehe sich das Leben, wie es in Wirklichkeit ist, nur an, und man wird die Bestätigung hiervon überall, im Kleinen wie im Grossen, finden. Wo Zwei etwas Gemeinsames unternehmen, zieht der Gerechte unter Beiden dem Ungerechten gegenüber stets den Kürzeren; wo die Vermögenssteuer erhoben wird, hat der Ge-

rechte immer mehr zu zahlen, als der Ungerechte, obwohl er nicht mehr und nicht weniger, als dieser, besitzt; und wo es zu einer Vertheilung kommt, weiss wiederum der Ungerechte mehr zu erlangen, als der Gerechte. Dasselbe Verhältniss findest du, wenn Beide im Staatsdienste stehen, wobei überdies der Gerechte nicht blos seine eigenen Angelegenheiten vernachlässigt, sondern sich obenein noch den Hass und die Feindschaft von Freunden und Verwandten zuzieht, weil er mit seinem rechtlichen Sinn ihren Wünschen nicht genügt, während mit dem Ungerechten in Allem das Umgekehrte statthat. Am augenscheinlichsten aber leuchtet die Richtigkeit dieser Ansicht ein, wenn man die extremen Fälle beachtet, in denen die vollendete Ungerechtigkeit mit dem grössten Glück verknüpft ist und alle Diejenigen, die sich zu keinem Unrecht entschliessen wollen, mit dem grössten Elend davon kommen. Solche extreme Fälle treten dann ein, nicht etwa, wenn Jemand blos ein Stückchen fremden Eigenthums, das durch göttliche oder menschliche Gesetze geschützt sein und einem Einzelnen oder einer Stadt gehören mag, mit List oder Gewalt stiehlt, — denn ein Solcher wird ja, sobald man ihn fasst, dafür mit Strafe und Schande belegt, — sondern wenn Jemand mit hinreichender Kühnheit und Macht gleich die ganze Bürgerschaft sammt all ihrer Habe mit einem Griff in den Sack steckt und darauf von Allen, die dies erlitten oder davon erfuhren, als der Glücklichste und Beneidenswertheste ob seiner That gepriesen wird. Also, um die Sache ihrem wahren Gehalte nach kurz auszudrücken: was man Gerechtigkeit nennt, ist keine Tugend, sondern eine dumme Gutmüthigkeit, und, was Ungerechtigkeit heisst, kein Laster, sondern eine kluge Wohlberathenheit."[1]

[1] Plato Rep. p. 343 u. 344. *καὶ οὕτω πόῤῥω εἶ*, sagt Thrasymachos zu Sokrates, *περί τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου τε καὶ ἀδικίας, ὥστε ἀγνοεῖς, ὅτι ἡ μὲν δικαιοσύνη τε καὶ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος ξυμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη . . . πάντων δὲ ῥᾷστα μαθήσει, ἐὰν ἐπὶ τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν ἔλθῃς, ἣ τὸν μὲν ἀδικήσαντα εὐδαιμονέστατον ποιεῖ, τοὺς δὲ ἀδικηθέντας καὶ ἀδικῆσαι οὐκ ἂν ἐθέλοντας ἀθλιωτάτους. ἔστι δὲ τοῦτο τυραννὶς, ἣ οὐ κατὰ σμικρὸν τ᾽ ἀλλότρια καὶ λάθρα καὶ βίᾳ ἀφαιρεῖται, καὶ ἱερὰ καὶ ὅσια καὶ ἴδια καὶ δημόσια, ἀλλὰ ξυλλήβδην. ὧν ἐφ᾽ ἑκάστῳ μέρει ὅταν τις ἀδικήσας μὴ λάθῃ, ζημιοῦταί τε καὶ ὀνείδη ἔχει τὰ μέγιστα· καὶ γὰρ ἱερόσυλοι καὶ ἀνδραποδισταὶ καὶ τοιχωρύχοι καὶ ἀποστερηταὶ καὶ κλέπται οἱ κατὰ μέρη ἀδικοῦντες τῶν τοιούτων κακουργημάτων καλοῦνται·*

Was Sokrates dieser Ansicht entgegensetzt, werden wir später in der Darstellung der platonischen Lehre benutzen; hier ist nur zu erwähnen, dass die beiden Mitredenden, Glaukon und Adeimantos, sie durch das Vorgebrachte für widerlegt nicht ansehen. Vielmehr gesteht Glaukon, wie schwer es ihm als dem Freunde der Gerechtigkeit auch wird, offen ein, dass er in der Ansicht des Thrasymachos nur den Wiederhall der Meinung von tausend Anderen vernehme, die gleich, wie dieser, das Leben der Ungerechten für besser halten, als das der Gerechten, und dass er den Zweifel, ob diese oder seine eigene entgegengesetzte Meinung die richtigere sei, nicht zu heben wisse.[1] Das darauf Folgende entwickelt alsdann ein Bild vom allerhöchsten Interesse, indem wir ganz augenscheinlich allerlei Bestandtheile derjenigen Ethik darin erblicken, welche sich auf Grundlage theils gangbarer Aussprüche von Dichtern und alten Weisen, theils aller Welt vor Augen liegender Begebenheiten, theils tagtäglich zu hörender Reden von Leuten aus dem Volk, theils unter dem Einflusse von herumziehenden Priestern und Wahrsagern, sowie endlich unter dem Schirm kluger Ausreden und sophistischer Deutungen um die beiden Wörter Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit herumgelagert hatten, als Plato sein genanntes Werk schrieb, und welche, indem sie vom täglichen Leben in ihrer scheinbaren Wahrheit und Macht bekräftigt wurden, auch den wirklich braven und edlen Mann in seiner besseren Ueberzeugung wankend oder bedenklich machen konnten. Wie unmöglich es auch ist, den gewaltigen Eindruck dieses Bildes zu fixiren, ohne es ganz und wörtlich wiederzugeben, gehört es doch wesentlich zu den Prämissen, auf die sich unsere Ansicht von dem Zustandegekommensein der sokratisch-platonischen Ethik stützt, und eben deshalb dürfen wenigstens die Hauptzüge daraus dem Leser nicht vorenthalten werden.

„Wenn wir dreierlei Klassen von Gütern unterscheiden“, sagt Glaukon, „die eine mit solchen Gütern, die wir nicht ihres Erfolges wegen, sondern um ihrer selbst willen lieben und begehren, die zweite mit solchen, bei denen dies sowohl wegen der aus ihnen entspringenden Folgen, als auch um ihrer selbst willen geschieht, und eine dritte mit solchen, für die man nur ihres Nutzens wegen sich

ἐπειδὰν δέ τις πρὸς τοῖς τῶν πολιτῶν χρήμασι καὶ αὐτοὺς ἀνδραποδισάμενος δουλώσηται, ἀντὶ τούτων τῶν αἰσχρῶν ὀνομάτων εὐδαίμονες καὶ μακάριοι κέκληνται κτλ.

[1] L. l. p. 358.

bemüht, so ist klar, dass die meisten Menschen die Gerechtigkeit zu den Gütern der dritten Klasse zählen, indem sie von ihnen nicht um ihrer selbst willen, sondern nur eines damit verbundenen Lohnes, etwa eines guten Rufes u. dgl. wegen geübt, sonst aber an und für sich als eine Last gemieden wird. Sie berufen sich hierfür auf den Ursprung, durch den, wie sie meinen, überhaupt die Gerechtigkeit, was man so nennt, entstanden sei. Von Natur nämlich, sagen sie, ist eigentlich das Unrechtthun ein Gut und das Unrechtleiden ein Uebel. Insofern aber dieses letztere jenes erstere übertrifft und in einer Gesellschaft von Menschen, worin ein Jeder nur Unrecht zu thun, aber kein Unrecht zu erleiden Willens ist, ohne Zweifel doch Niemand dem letzteren entgehen und mithin seinen eigenen Willen nie vollständig und allein erreichen würde, so hat man es für vortheilhaft gehalten, sich in der beide Fälle, von denen man den einen nicht will und den anderen nicht kann, ausschliessenden Formel zu einigen, nämlich weder Unrecht zu thun noch Unrecht zu erleiden, und nichts Anderes als der gesellschaftliche Ausdruck dieser Formel ist das Recht. Von dieser Ansicht schreiben sich die Gesetze und die Verträge, das Verbotene und Erlaubte her, sowie die Ausdrücke gesetzlich und gerecht, so dass die Bedeutung der letzteren eigentlich darin besteht, zwischen zwei Extremen, nämlich einerseits dem Besten, d. h. Unrecht zu thun, und andererseits dem Schlechtesten, d. h. Unrecht zu erleiden, die Balance zu halten. Mit solcher Balance, d. h. mit der Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit, begnügt man sich deshalb auch eben nur unfreiwillig und aus Noth: der ihr entsprechende sociale Zustand ist ein durch das Unvermögen, einzig und allein, wie es sein sollte, Unrecht thun zu können, erzwungener, da es offenbar ein Wahnsinn wäre, wenn Jemand, der immer und nur Unrecht zu thun die Macht hätte, sich dieser begeben und sich in der genannten Weise, wonach nämlich weder Unrecht zu thun noch zu erleiden Recht sein soll, mit den Anderen einigen wollte."[1] Zum Ueber-

[1] L. l. p. 359. *Πεφυκέναι γὰρ δή φασι τὸ μὲν ἀδικεῖν ἀγαθόν, τὸ δὲ ἀδικεῖσθαι κακόν, πλέονι δὲ κακῷ ὑπερβάλλειν τὸ ἀδικεῖσθαι ἢ ἀγαθῷ τὸ ἀδικεῖν, ὥστ᾽ ἐπειδὰν ἀλλήλους ἀδικῶσί τε καὶ ἀδικῶνται καὶ ἀμφοτέρων γεύωνται, τοῖς μὴ δυναμένοις τὸ μὲν ἐκφεύγειν τὸ δὲ αἱρεῖν δοκεῖ λυσιτελεῖν ξυνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ᾽ ἀδικεῖν μήτ᾽ ἀδικεῖσθαι. καὶ ἐντεῦθεν δὴ ἄρξασθαι νόμους τίθεσθαι καὶ ξυνθήκας αὐτοῖς, καὶ ὀνομάσαι τὸ ὑπὸ τοῦ νόμου ἐπίταγμα νόμιμόν τε καὶ δίκαιον. καὶ εἶναι δὴ ταύτην γένεσίν τε καὶ*

fluss weist Glaukon noch darauf hin und erörtert es durch das Märchen von dem Zauberringe, dass in der Wirklichkeit, unter Voraussetzung der Freiheit, thun zu können, was man wolle, sich denn auch schwerlich der sogenannte Gerechte von dem Ungerechten in seiner Lebensweise unterscheiden würde.

Auf diese Grundzüge der vulgären Theorie von der socialen Gerechtigkeit folgt alsdann der ebenso eindringliche Hinweis auf die Praxis des Lebens, deren greller Contrast rücksichtlich Dessen, was dem Gerechten und dem Ungerechten widerfährt, durch eine in Extremen gehaltene Schilderung der Lebensweise und der Lebenserfolge Beider ins Licht gestellt wird, um zu zeigen, wie wenig es zu verwundern sei, dass alle Welt die Ungerechtigkeit der Gerechtigkeit vorziehe. „Während der Ungerechte, mit der Glorie der Gerechtigkeit angethan, mit Klugheit, Beredtsamkeit und Kraft die Stufenleiter der irdischen Güter sicher hinaufklimmt und sich selbst den Göttern durch reichliche Opfer und Geschenke zum Liebling aufdrängt, steht ihm der Gerechte als der schlichte und edle Mann, in den Schein der Ungerechtigkeit verwickelt, gegenüber und wird Schritt vor Schritt durch alle Phasen des Leidens getrieben: er wird gepeitscht, gefoltert und in Ketten gelegt, die Augen werden ihm ausgebrannt und schliesslich hängt man ihn auf.[1] Wie soll unter solchen Umständen nicht der Ungerechte der Glückliche und der Gerechte der Unglückliche sein? Dazu kommt," wie hierauf Adeimantos weiter bemerkt, „der Umstand, dass die Erwachsenen, Väter und Erzieher, der Jugend niemals die Gerechtigkeit an sich empfehlen, sondern nur, indem sie auf die mit ihrem Rufe verbundenen Folgen hinweisen, ganz entsprechend dem Verfahren der alten Dichter Hesiod, Homer, Musäos und Anderer, die gleichfalls immer nur entweder durch Lockspeisen für die Gerechtigkeit zu gewinnen oder durch Furcht erregende Drohungen von der Ungerechtigkeit zurückzuschrecken suchen. Ja, unter allen Lobrednern der Gerechtigkeit,

οὐσίαν δικαιοσύνης, μεταξὺ οὖσαν τοῦ μὲν ἀρίστου ὄντος, ἐὰν ἀδικῶν μὴ διδῷ δίκην, τοῦ δὲ κακίστου, ἐὰν ἀδικούμενος τιμωρεῖσθαι ἀδύνατος ᾖ. τὸ δὲ δίκαιον ἐν μέσῳ ὂν τούτων ἀμφοτέρων ἀγαπᾶσθαι οὐχ ὡς ἀγαθόν, ἀλλ' ὡς ἀῤῥωστίᾳ τοῦ ἀδικεῖν τιμώμενον. ἐπεὶ τὸν δυνάμενον αὐτὸ ποιεῖν καὶ ὡς ἀληθῶς ἄνδρα οὐδ' ἂν ἑνί ποτε ξυνθέσθαι τὸ μήτε ἀδικεῖν μήτε ἀδικεῖσθαι. μαίνεσθαι γὰρ ἂν κτλ.

[1] L. l. p. 362.

von den ersten Helden an, deren Aussprüche sich erhalten haben, bis auf unsere Gegenwart herab, kenne ich Niemanden, der die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit als Das, was jede von ihnen in der Seele Dessen, der sie hat, wahrhaft ist, in genügender Weise dargethan und jene als der Güter, diese als der Uebel grösstes nach ihrer eigenen und inneren Natur aufgedeckt hätte! Vielmehr laufen noch andere Ansichten im Volke um, die gleichfalls von Dichtern und anderen Autoritäten unterstützt werden und nicht minder das Wesen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit nur zu verdunkeln und zu verwirren geeignet sind. Einmal nämlich, wenn man auch die Gerechtigkeit und das gesetzliche Masshalten als etwas Schönes nennen hört, so wird dies doch zugleich auch wiederum als etwas höchst Schwieriges und Mühsames der Ungerechtigkeit und Zügellosigkeit als einem Mühelosen und Angenehmen gegenübergestellt; oder man weist auf die Hochschätzung hin, welche die reichen und mächtigen Leute, wie schlecht sie auch sein mögen, dem Besseren, aber Armen und Schwachen gegenüber, geniessen und appellirt hierbei sogar an die Götter, welche nach solcher Meinung nicht selten den Guten ein unglückliches, den Bösen aber ein glückliches Loos zusenden. Diese letztere Auffassung wird andererseits ausdrücklich von allerlei Priestern genährt, welche vorgeben, mit ihren Beschwörungen und Zaubermitteln die Götter besänftigen und die Verbrechen der Menschen und der Staaten durch Opfer und Gesänge sühnen zu können. Was Wunder", schliesst Adeimantos seine Gedanken, „wenn bei solcher Sachlage die heranwachsende Jugend weder in der Gesellschaft der Menschen, worin sie lebt und aufwächst, noch in der Religion, in der man sie unterrichtet, noch in dem Glauben an ein Jenseit, von dem man ihr erzählt, die Gerechtigkeit als solche erkennen und sie um ihrer selbst willen lieben, sondern nach allen Seiten hin nur den Alles bewältigenden Schein der Wahrheit vorziehen lernt?[1] Und was Wunder, wenn

[1] Dies ist der Sinn der merkwürdigen Sätze: „*ἀλλὰ γάρ, φήσει τις, οὐ ῥᾴδιον ἀεὶ λανθάνειν κακὸν ὄντα.*" *οὐδὲ γὰρ ἄλλο οὐδὲν εὐπετές, φήσομεν, τῶν μεγάλων. ἀλλ' ὅμως, εἰ μέλλομεν εὐδημονήσειν, ταύτῃ ἰτέον, ὡς τὰ ἴχνη τῶν λόγων φέρει; ἐπὶ γὰρ τὸ λανθάνειν ξυνωμοσίας τε καὶ ἑταιρείας συνάξομεν, εἰσί τε πειθοῖς διδάσκαλοι σοφίαν δημηγορικήν τε καὶ δικανικὴν διδόντες, ἐξ ὧν τὰ μὲν πείσομεν, τὰ δὲ βιασόμεθα, ὡς πλεονεκτοῦντες δίκην μὴ διδόναι.* „*ἀλλὰ δὴ θεοὺς οὔτε λανθάνειν οὔτε βιάσασθαι δυνατόν,*" *οὐκοῦν, εἰ μὲν μὴ εἰσὶν ἢ μηδὲν αὐτοῖς τῶν ἀνθρωπίνων μέλει, οὐδ' ἡμῖν μελητέον τοῦ λανθάνειν· εἰ δὲ εἰσί τε καὶ ἐπιμε-*

auch der **bessere Mann**, der die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu üben Willens ist, unter solchen Umständen doch dem allgemeinen Hindrängen zur Ungerechtigkeit nicht Widerstand zu leisten vermag, was er vielleicht könnte, wenn er das Wesen der Gerechtigkeit, wie es an und für sich ist, seinen Mitbürgern zur Kenntniss zu bringen verstände!"[1]

In diesen Sätzen nun, verbunden mit dem im Vorangehenden Mitgetheilten, erblicken wir unsererseits die stärksten und weitreichendsten Motive, in denen sowohl die sokratische, noch mehr aber die platonische Ethik wurzelt. Halten wir uns, da wir das Sokratische von **dieser Seite** her doch nicht mit aller Bestimmtheit absondern und genau für sich selbst beurtheilen können, ausschliesslich an **Plato**, so wird uns zunächst aus der Berücksichtigung des genannten Materials begreiflich, warum bei Plato mancherlei Behauptungen, Ansichten, Forderungen und Urtheile mit der Zuversicht der Wahrheit und Gewissheit und mit Ueberzeugungswärme auftreten, für deren begriffliche Erkenntniss und Begründung sich schlechterdings bei ihm nichts auffinden lässt. Dies hat seinen Grund darin, weil das Leben mit seinen concreten Verhältnissen und Erfahrungen, sowie das Vernehmen von Meinungen und Ansichten Anderer über das Leben, von deren Standpunkte angesehen dieses letztere in einem ganz anderen Lichte erscheint, als Plato seinerseits es anzusehen für gut hielt, für diesen Denker nicht blos Sache des Verstandes, sondern auch der Gesinnung und des Herzens war und dabei nothwendig das sittliche Urtheil früher aufregte, bevor das Denken den ethischen Gehalt jener Verhältnisse und Erfahrungen zu bestimmen und die entgegengesetzten, von ihm für verderblich ge-

λοῦνται, οὐκ ἄλλοθέν τοι αὐτοὺς ἴσμεν καὶ ἀκηκόαμεν ἢ ἔκ τε τῶν λόγων καὶ τῶν γενεαλογησάντων ποιητῶν. οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσιν, ὡς εἰσὶν οἷοι θυσίαις τε καὶ εὐχωλαῖς ἀγαναῖσι καὶ ἀναθήμασι παράγεσθαι ἀναπειθόμενοι. οἷς ἢ ἀμφότερα ἢ οὐδέτερα πειστέον εἰ δ' οὖν πειστέον, ἀδικητέον καὶ θυτέον ἀπὸ τῶν ἀδικημάτων. δίκαιοι μὲν γὰρ ὄντες ἀζήμιοι μόνον ὑπὸ θεῶν ἐσόμεθα, τὰ δ' ἐξ ἀδικίας κέρδη ἀπωσόμεθα. ἄδικοι δὲ κερδανοῦμεν τε καὶ λισσόμενοι ὑπερβαίνοντες καὶ ἁμαρτάνοντες, πείθοντες αὐτοὺς ἀζήμιοι ἀπαλλάξομεν. „ἀλλὰ γὰρ ἐν Ἅιδου δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ἢ αὐτοὶ ἢ παῖδες παίδων." ἀλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἳ ταῦθ' οὕτως ἔχειν μηνύουσι. L. l. p. 365.

[1] L. l. p. 366. 367.

haltenen Meinungen und Ansichten zu widerlegen wusste. Insofern aber denn doch dieses Denken bei Plato wirklich auch zur Thätigkeit kam und er seinen ethischen Gegengewalten gegenüber, deren Wirksamkeit er für das nationale Ethos um so mehr fürchtete, als sie selbst eine Frucht des letzteren waren, sich mit blosser emphatischer Versicherung ihrer Schlechtigkeit oder blos dogmatischer Behauptung entgegengesetzter Ansicht nicht begnügen konnte, erblicken wir zweitens in dem genannten Material, welches für uns — wir wiederholen es — der formulirte Ausdruck einer breiten Strömung in den Gemüthern seiner Zeitgenossen ist, den Anlass aller jener positiven Erörterungen, die wir in moderner Sprache Plato's Philosophie der Geschichte und ethische Analyse der Gesellschaft nennen können. Wir werden später sehen, dass aus diesem Gesichtspunkte die verschiedenen Classificationen der Lebensweisen, die Rangordnungen der Seelen, die Abschätzungen der Künste und Wissenschaften u. dgl. ihren scheinbar blos logischen Werth gänzlich mit einem wahrhaft ethischen umtauschen und nebst Allem, was damit in Verbindung steht, dem tieferen Zwecke dienen, das sociale Bewusstsein umzuformen und das Urtheil, wie das Wollen und Handeln, für bessere Richtungen zu gewinnen. Eben deshalb hängt drittens auch Das, was wir über Erziehung und Unterricht erwähnt finden, eng damit zusammen, indem es begreiflich ist, dass Plato, wie dies bis auf unsere Tage Jeder thun muss, der eine sociale Reform von Grund aus wünscht, seine Hoffnungen nur auf den Geist der neuen Generation setzen konnte. Und endlich viertens steht damit nicht blos die innere, ideologische Färbung der platonischen Politik im Allgemeinen, sondern auch deren ganze Construction und specieller Ausbau, wobei nach griechischer Sprach- und Denkweise sich Alles in der Idee des Rechts und der Gerechtigkeit concentrirt, in Verbindung, weil der volle und ganze Beweis, dass das sociale Leben, wie es war, und die vulgäre Doctrin, die es erzeugt hatte, nichts taugten, schliesslich nicht anders geliefert werden konnte, als dadurch, dass Plato diejenigen Einrichtungen eines öffentlichen Gemeinwesens oder Staates nebst der ihnen adäquaten Verhaltungsart und Lebensweise der regierenden und der gehorchenden Bürger in einem geschlossenen Bilde dem Blicke zur Anschauung brachte, wie sie sich ihm im Unterschiede von der unwissenden Praxis und der verirrten Meinung aus der erkennenden Theorie ergaben. Oder wir können die Wirkung, in welcher sowohl der früher geschilderte Gegensatz zwischen Praxis

und Theorie d. h. zwischen dem sich gehen lassenden Leben und dem ethischen Denken, als auch der Gegensatz sich äussert, in welchem das Gewissen wie die begriffliche Ueberzeugung eines Sokrates und Plato zu den vulgären Socialtheorien stand, auch so ausdrücken, dass wir sagen, Beides habe, allerdings nebst noch anderen Coefficienten, doch am wesentlichsten zur Entstehung derjenigen Reflexionen und Lehren beigetragen, durch welche die Auffassung und Beurtheilung eines menschlichen Gemeinwesens, der politischen Gemeinde, der Stadt oder des Staates, über den blos empirischen Standpunkt, der durch die variable Farbe des jedesmaligen nationalen Ethos bedingt ist, hinweggehoben sei auf denjenigen Standpunkt, von dem aus der Staat als berufen erscheint, eine sittliche Aufgabe zu lösen, und also aufhören muss, ein System mit einander streitender nackt psychischer und materieller Kräfte zu sein. Die Schrift Plato's, in welcher die Resultate aller jener Einwirkungen und Rückwirkungen, die aus der Natur der genannten Gegensätze entsprangen, die zwischen dem ethischen Gehalte des Lebens sowie gewisser vulgärer Doctrinen seiner Zeitgenossen und andererseits dem eigenen ethischen Geiste Plato's stattfanden, vorzugsweise niedergelegt und veröffentlicht sind, bilden die uns erhaltenen Bücher über den Staat. Für uns hat diese Schrift, deren einzelne Theile zu verschiedenen Zeiten entstanden sind, nicht blos einen systematischen, vielmehr den noch weiter reichenden Werth, dass sie uns die Entwickelung des inneren ethischen Seelenlebens Plato's in ihren Hauptmomenten vorführt, wie dasselbe unter dem gemeinsamen Einflusse des eigenen selbstständigen, von innen heraus schaffenden Denkens, der eigenen individuellen Gesinnungsart, und andererseits der erlebten Geschichte innerhalb der Kreise des öffentlichen und privaten Lebens agirt und reagirt, ein- und ausathmet. In der Schrift über den Staat ist deshalb der ganze und wirkliche Plato zu finden, der Dialektiker und Ethiker, der Empiriker und der Idealist, der Volks- und Vaterlandsfreund wie der Historiker, der Grieche und der Mensch, kurz Plato im Mittelpunkte seines Denkens und Strebens, in welchem sich alle aus- und eingehenden Strahlen kreuzen. —

DRITTES KAPITEL.

Die Ethik des Sokrates.

Es sind früher die hervorragendsten Eigenthümlichkeiten angegeben und in ihren nächsten Folgen erwogen, nach denen sich der Charakter des Sokrates, sowohl für sich als in der Relation zu anderen gleichzeitigen Lehrern und Lebenselementen aus einander legt. Es geschah dies, um die inneren subjectiven Motive zu entdecken, aus denen die Lehre dieses Mannes begriffen werden könnte. Wir haben ferner die äusseren Veranlassungen derselben aufgesucht, und zwar mit der nothwendigen Erweiterung, darin gleichzeitig auch schon eine über Sokrates hinaus sich auf Plato fortpflanzende Wirkung zu erkennen, d. h. es wurde dasjenige fremde ethische Material zusammengestellt, welches Sokrates und noch tiefer Plato theils zerstörend theils verbessernd, theils beschränkend theils erweiternd angriff oder an dessen Verarbeitung sich die eigene positive Lehre dieser Männer herausgebildet hat. Jetzt nun liegt es uns ob, die letztere selbst, wie weit wir sie aus den gegebenen Quellen herauszudeuten vermögen, übersichtlich darzustellen, und zwar zunächst die Lehre des Sokrates. Der Verfasser gesteht, dass, wenn er eine Trennung und sichere Ausscheidung zwischen Platonischem und Sokratischem auf dem theoretischen Gebiete für unmöglich hält, er eine Zeit lang in Betreff einer solchen Trennung auf dem praktischen, ethischen Gebiete gleichfalls bedenklich gewesen ist. Allein, indem er die wenigen, ganz unzweifelhaft ächt sokratischen Sätze, die Plato, Xenophon und Aristoteles in völliger Uebereinstimmung angeben, mit Vorsicht in ihren Consequenzen verfolgte und unter einer gegenseitigen Einwirkung und Rückwirkung zwischen diesen Consequenzen und dem anderweitig bei jenen Schriftstellern vorhandenen und sich an Sokrates Namen anschliessenden Material weiter vorschritt, gestaltete sich ihm das Zerstreute doch allmälig zu einem derartigen Totalbilde, dass auch der darin liegende Sinn und Geist sich zu einer sokratischen Selbstständigkeit und Originalität zu erheben schien, und mithin wenigstens der Versuch sich rechtfertigen lässt, dieses Totalbild als den

wahrscheinlich wesentlichen Inbegriff der ethischen Weltansicht des Sokrates wiederzugeben.

Den fundamentalen Theil dieser Ansicht erblicken wir zunächst in Dem, was die heutige Redeweise die Religion des Sokrates nennen würde, nicht, als ob gerade das Ethische selbst für ihn principiell darin wurzelte, sondern weil es durch sie wenigstens seine Bestimmtheit und Abgränzung erhielt, sowie in gewissem Sinne allerdings dadurch auch in die Färbung eines Lichtes von oben herab getaucht ist.

Zurückgeschreckt von jeder blos mechanischen Auffassung der Welt, sieht Sokrates in dieser das Werk einer Alles ordnenden Intelligenz, von deren Dasein er nicht blos in Anhänglichkeit an den Volksglauben sich durch Deutung der Formen des letzteren, sondern augenscheinlich mehr noch aus Gründen des Nachdenkens überzeugt hat. Die Allgemeinheit des Glaubens an die Götter, sowie die Thatsache, dass dieser Glaube in der ältesten und vernünftigsten unter allen menschlichen Lebenseinrichtungen, in dem staatlichen Verein, ebenso gewiss niemals fehlt, als er auch in dem einzelnen Menschen, je mehr die Einsicht mit den Jahren wächst, desto sicherer an Bedeutung zunimmt, erscheint ihm als etwas ganz Unverständliches, wenn man diesen Glauben nicht selbst als ein der menschlichen Natur eingeborenes Geschenk Derer nimmt, deren Dasein durch ihn geglaubt wird.[1] Vorzugsweise aber leitet ihn in seinen Schlussfolgen die teleologische Contemplation, wonach ihm die Einrichtungen der menschlichen Natur nach der leiblichen wie geistigen Seite gedankenvolle innere Absichten und Beziehungen ihrer Theile sowohl unter sich, als zur Aussenwelt, verkündigen, sowie er andererseits die Theile der Aussenwelt selbst und die Ereignisse in ihr für ein System von vernünftigen Relationen und vorgedachten Zwecken ansieht. Unter diesen Zwecken nimmt, nach seiner Meinung, der Mensch einen ganz vorzüglichen oder vielmehr unter den uns bekannten Geschöpfen den ersten Platz ein, indem sich von den leuchtenden Himmelskörpern an, in deren Bewegung die Zeit ihr Mass und der Jahreswechsel seine Regel findet, bis zu dem ge-

[1] XENOPH. Mem. I, 4, 16 *Οἴει δ' ἂν τοὺς θεοὺς τοῖς ἀνθρώποις δόξαν ἐμφῦσαι ὡς ἱκανοί εἰσιν εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν, εἰ μὴ δυνατοὶ ἦσαν, καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἐξαπατωμένους τὸν πάντα χρόνον οὐδέποτ' ἂν αἰσθέσθαι; οὐχ ὁρᾷς ὅτι τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρωπίνων, πόλεις καὶ ἔθνη, θεοσεβέστατά ἐστι καὶ αἱ φρονιμώτατοι ἡλικίαι θεῶν ἐπιμελέσταται;*

wöhnlichen Dinge herab die ganze Einrichtung der Natur die besondere Vorsorge und Liebe offenbart, welche die Götter dem Menschen widmen.[1] Eben deshalb stützt er auch Das, was ihm über das Wesen der Gottheit als das Zuverlässigste erschien, vorzugsweise sowohl auf die Betrachtung ihrer Werke,[2] als auch auf die Deutung Dessen, was sich ihm in seinem Innern, in den Eigenthümlichkeiten des Menschengeistes selbst, wie in den Begebenheiten der Geschichte als Göttliches offenbarte, und schied in dieser Hinsicht ausser der Macht und vorsehenden Liebe noch die Allwissenheit und Allgegenwart als besondere Eigenschaften der Gottheit aus.[3]

Galt nun unter diesem Gesichtspunkte das vernunftfähige Sein der Menschen selbst, ihre Sprache, ihr Zusammenleben in staatlichen Vereinen u. s. w. dem Sokrates allerdings für ein Werk der Götter, so schied sich ihm doch nun zweitens eben dieses Werk — also, in seiner Gesammtheit gedacht, der Mensch und die menschliche Gesellschaft nebst Dem, was in ihnen und aus ihnen wird und geschieht — wiederum von der Sphäre der Götter und des Götter lebens mit aller Bestimmtheit und Schärfe ab. Der Mensch und die menschliche Gesellschaft sammt seinen und ihren Thaten sind von der Gottheit innerhalb gewisser Gränzen auf ihre eigenen Füsse gestellt oder haben eine relative Selbstständigkeit und einen relativ selbstständigen Zweck, den zu realisiren ihr selbsteigenes Werk ist, ein Gedanke, in welchem sich der zweite fundamentale Bestandtheil der ethischen Weltansicht des Sokrates ausdrückt. Die Scheidung selbst zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Gebiet kommt in ihm durch die Reflexion zu Stande, dass einerseits die Wirksamkeit der Götter allerdings sich noch einen nicht unbedeutenden Theil der Ereignisse in unserem inneren und äusseren Erfahrungskreise vorbehalten hat, andererseits jedoch, wenn die vernünftige Anlage des Individuums sowohl, wie der Gesellschaft sich nicht selbst wider-

[1] Mem. IV, 3 *πρῶτον μὲν δὴ περὶ θεοὺς ἐπειρᾶτο σώφρονας ποιεῖν τοὺς συνόντας*, und nun ist das ganze schöne Kapitel nachzulesen.

[2] Die angeführten Kapitel der Memorabilien.

[3] L. l. I. 4, 17 *Οἴεσθαι οὖν χρὴ καὶ τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ᾖ, οὕτω τίθεσθαι, καὶ μὴ τὸ σὸν μὲν ὄμμα δύνασθαι ἐπὶ πολλὰ στάδια ἐξικνεῖσθαι, τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἀδύνατον εἶναι ἅμα πάντα ὁρᾶν, μηδὲ τὴν σὴν μὲν ψυχὴν καὶ περὶ τῶν ἐνθάδε καὶ περὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ καὶ ἐν Σικελίᾳ δύνασθαι φροντίζειν, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν μὴ ἱκανὴν εἶναι ἅμα πάντα ἐπιμελεῖσθαι.*

sprechen und die Vernunft d. h. das Erkennen und die Einsicht nicht mit der Unvernunft d. h. dem Wahn und der Unwissenheit gleichbedeutend sein soll, ihr auch eine durch sie selbst erreichbare Zweckbestimmung gegeben und als ihre Aufgabe gleichsam in ihre eigene Hand gelegt sein muss. Mit anderen Worten: aus der Gesammtheit der menschlichen Angelegenheiten sondert sich derjenige Theil, für welchen zugleich in dem menschlichen Geist die Mittel zum sicheren und endgiltigen Urtheil gelegt sind, von einem anderen Theil aus, in Bezug auf welchen ein solches Urtheil der menschlichen Erkenntniss versagt ist. Während diesen letzteren die Götter zur Ausübung ihres eigenen permanenten Einflusses auf den Menschen und die menschliche Geschichte sich reservirten, ist der andere Theil der der menschlichen Kraft anvertrauete Uebungsplatz, auf dem sie zunächst die Erkenntniss seines eigenen Zweckes und durch diese die Realisirung desselben zu suchen hat. Wir finden diesen Gedanken in klarer und einleuchtender Weise bei Xenophon ausgesprochen. „Wer ein Baumeister oder ein Schmidt oder ein Landwirth oder etwas dergleichen werden will,“ sagt Sokrates, „setzt sich offenbar ein Ziel, zu dessen Erreichung menschliche Kenntniss und Wissenschaft genügt, und es ist eine Thorheit, sich um deswillen an die Götter zur Berathung zu wenden. Auch wird Niemand dies thun, um zu erfahren, ob es besser sei, einen geschickten oder einen ungeschickten Wagenlenker, einen klugen oder einen unwissenden Steuermann zu gebrauchen. Ueberhaupt, meine ich, ist es der Anordnung der Götter selbst zuwider, sie in irgendeiner derjenigen Angelegenheiten mit Fragen zu behelligen, die sie einmal dem menschlichen Verstande selbst zur Entscheidung überlassen haben, und dies ist der Fall in allen Dingen, wo sich durch Rechnen, Messen und Wägen, überhaupt durch lernbare Erkenntniss und Wissenschaft das Richtige feststellen lässt. Dennoch darf auf der anderen Seite Niemand übersehen, dass, wenn er auch ein Haus zu bauen versteht, er damit doch nicht zugleich weiss, ob er es nach seiner Vollendung auch bewohnen werde, wie auch der tüchtige Feldherr nicht den Ausgang des Kriegs, der tüchtige Staatsmann nicht den Erfolg seiner Regierung mit Sicherheit kennt. Giebt es also allerdings ein Gebiet, auf dem der Mensch mit sicherer Entschliessung zu handeln berufen ist — und dies erstreckt sich soweit, aber auch nur so weit, wie weit sich sein Wissen und Erkennen ausdehnt, — so lagert sich doch um jeden Theil dieses Gebietes wiederum noch eine Hülle

von möglichen Ereignissen — und zwar ist diese so gross, wie gross das Nichtwissen des Menschen ist —, durch welche die Wirksamkeit der göttlichen Mächte mit in den Gang der Ereignisse eingreift."[1]

Verweilt man einen Augenblick bei dem eben ausgesprochenen Gedanken und erwägt dessen ganze Bedeutung, so stellen sich Folgerungen heraus, die, wenn sie sich auch nicht alle bei den berichtenden Schriftstellern ausgesprochen finden, doch ebenso wesentlich zur fundamentalen Bestimmung der sokratischen Ethik gehören, wie sie andererseits auf die nachfolgenden Bestandtheile und die weitere Entwickelung der letzteren ein erklärendes Licht zu werfen und mithin uns über diese schon im Voraus zu orientiren geeignet sind.

Zunächst leuchtet ein, dass ein Mann, der in solcher Weise, wie Sokrates, eine Gränzlinie zwischen dem religiösen und ethischen Gebiete zieht, auf der einen Seite ebenso sehr über den gewöhnlichen Glauben und das gewöhnliche religiöse Verhalten Derjenigen, für die solche Gränzscheide nicht im Bewusstsein bestand, hinausgehen musste, als er auf der anderen Seite trotzdem auch einen hinreichend grossen Spielraum übrig behielt, auf welchem er sich ohne Unwahrheit und Schein, vielmehr mit gleicher Ueberzeugung demselben Glauben und demselben Verhalten seiner Mitbürger anschliessen konnte. Die Natur seines Gottesdienstes, seiner Verehrung der Götter, seines Gebetes zu ihnen, seines Abhängigkeitsgefühles von ihnen und seines Gebrauches der Mantik, seines Bewusstseins,

[1] Mem. I, 1. 6 ἀλλὰ μὴν ἐποίει καὶ τάδε πρὸς τοὺς ἐπιτηδείους· τὰ μὲν γὰρ ἀναγκαῖα συνεβούλευε καὶ πράττειν ὡς ἐνόμιζεν ἄριστ᾽ ἂν πραχθῆναι· περὶ δὲ τῶν ἀδήλων ὅπως ἀποβήσοντο μαντευσομένους ἔπεμπεν εἰ ποιητέα· καὶ τοὺς μέλλοντας οἴκους τε καὶ πόλεις καλῶς οἰκήσειν μαντικῆς ἔφη προσδεῖσθαι· τεκτονικὸν μὲν γὰρ ἢ χαλκευτικὸν ἢ γεωργικὸν ἢ ἀνθρώπων ἀρχικὸν ἢ τῶν τοιούτων ἔργων ἐξεταστικὸν ἢ λογιστικὸν ἢ οἰκονομικὸν ἢ στρατηγικὸν γενέσθαι, πάντα τὰ τοιαῦτα μαθήματα καὶ ἀνθρώπου γνώμῃ αἱρετὰ ἐνόμιζεν εἶναι· τὰ δὲ μέγιστα τῶν ἐν τούτοις ἔφη τοὺς θεοὺς ἑαυτοῖς καταλείπεσθαι, ὧν οὐδὲν δῆλον εἶναι τοῖς ἀνθρώποις. Οὔτε γὰρ τῷ καλῶς οἰκίαν οἰκοδομησαμένῳ δῆλον ὅστις οἰκήσει οὔτε τῷ στρατηγικῷ δῆλον εἰ συμφέρει στρατηγεῖν κτλ. δαιμονᾶν δὲ καὶ τοὺς μαντευομένους, ἃ τοῖς ἀνθρώποις ἔδωκαν οἱ θεοὶ μάθουσι διακρίνειν, οἷον εἴ τις ἐπερωτῴη πότερον ἐπιστάμενον ἡνιοχεῖν ἐπὶ ζεῦγος λαβεῖν κρεῖττον ἢ μὴ ἐπιστάμενον ἢ πότερον ἐπιστάμενον κυβερνᾶν ἐπὶ τὴν ναῦν κρεῖττον λαβεῖν ἢ μὴ ἐπιστάμενον ἢ ἃ ἔξεστιν ἀριθμήσαντας ἢ μετρήσαντας ἢ στήσαντας εἰδέναι, τοὺς τὰ τοιαῦτα παρὰ τῶν θεῶν πυνθανομένους ἀθέμιστα ποιεῖν ἡγεῖτο.

in ihrem Dienste zu stehen, kurz, seine Religion war ihrem Sinne und ihrer Gesinnung nach eine aufgeklärtere, edlere, vorurtheilsfreiere, vernünftigere, als es ohne Annahme des genannten Verhältnisses einer relativen Selbstständigkeit der menschlichen Angelegenheiten der Fall gewesen wäre. Neben dieser Selbstständigkeit aber war der Ueberschuss des Ungewissen und Nichtgewussten über das Sichere und Gewusste so ausserordentlich gross, dass die das Letztere umschliessende menschliche Weisheit dem göttlichen, Alles umschliessenden Wissen gegenüber ihm doch als etwas fast Verschwindendes erschien[1] und die Mittelwelt, die er zwischen der Götterwelt und der Menschenwelt liegend dachte, Tausende von Strassen offen liess, auf denen er mit dem factischen Cultus in Harmonie fortwandelte.[2]

Hierbei verweilen wir jedoch nicht länger, sondern heben eine zweite für unseren Gesichtspunkt und Zweck wichtigere Folge aus jenen fundamentalen Bestimmungen hervor. Unter der Wirkung dieser letzteren erblicken wir nämlich hier, bei Sokrates, zum ersten Male das Ethische, welches eben die Gesammtheit der menschlichen Angelegenheiten umfasst, insofern sie in dem Lichte einer göttlichen Uebergabe und eines göttlichen Auftrages zur Realisirung gewisser vernünftiger Zwecke betrachtet werden, theils ebenso sehr als ein von der Gottheit Gesetztes und Angeordnetes, wie Objectives und von menschlicher Beliebigkeit Unabhängiges, theils aber auch als ein

[1] Plato Apol. p. 23. *Οὗτος ὑμῶν, ὦ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, οστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν, ὅτι οὐδενὸς ἄξιός ἐστι τῇ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.*

[2] Interessant sind in dieser Hinsicht die apologetischen Sätze Xenophons gleich im Anfang seiner Memorabilien rücksichtlich der Anklage: *„ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων“*, nach denen es klingt, als ob des Sokrates Verhalten zwar der Form nach scheinbar von dem Gewöhnlichen abgewichen, dem Sein nach aber mit dem letzteren im Einklang gewesen sei. Wir meinen es gerade umgekehrt und halten unsere Ansicht für die richtigere, während Xenophon seinen Lesern selbst schon eine Art von Rationalismus zumuthet, den wenigstens die Ankläger und ausser diesen viele Andere nicht gehabt oder wenigstens als zulässig nicht zugestanden haben. Dennoch bleibt es richtig, was Xenophon a. a. O. I, 3 sagt: *τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων ᾗπερ ἡ Πυθία ἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτῶσι, πῶς δεῖ ποιεῖν ἢ περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινός τῶν τοιούτων· ἥ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν, Σωκράτης τε οὕτω καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρῄνει, τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέργους καὶ ματαίους ἐνόμιζεν εἶναι.*

nicht blos dem Vermögen und der Freiheit der Menschen Ueberlassenes, sondern auch mit der Gewissheit des Könnens versehenes Werk. Lässt sich auch kein klarer Ausspruch dieses Gedankens nachweisen, so liegt er doch unleugbar in den Prämissen und wird durch den ganzen Charakter der sokratischen Ethik bestätigt. In welchem höchsten Zweckbegriffe sich das Ethische in seiner Gesammtheit für Sokrates zuspitzt, wird später erwogen werden. Hier ist klar, dass das Erstreben eines ethischen Zweckes von Sokrates wäre für eine Thorheit gehalten worden, wenn nicht mit ihm von vornherein die Ueberzeugung des Gelingenkönnens, also die Zuversicht des Erfolges, im Sinne der innersten Berechtigung des Ethischen, diesen Erfolg zu fordern, verbunden gewesen wäre; wie andererseits nur unter dieser Voraussetzung der Gedanke eines Lobes oder Tadels, überhaupt der Verantwortlichkeit und aller mit dieser verbundenen Folgen haltbar ist. Grade in dieser Zuversicht und Gewissheit aber, wie in der Ueberzeugung von einer allendlichen Rechenschaft, liegt ein wesentliches Merkmal der sokratischen Ethik, und dasselbe prägt sich in dem Bewusstsein, dass, wo der ethische Zweck erkannt ist, schlechterdings nichts Anderes an seine Stelle zu treten oder etwas daran zu verändern befugt sei, so lebhaft aus, dass Sokrates auf diesen Gedanken noch im Anblicke des Todes das grösste Gewicht legt.[1] Wollte man diesen Gedanken in der Sprache der späteren Ethik ausdrücken, so müsste man sagen: als Auftrag der Gottheit liegt das Ethische zwar in der Freiheit des Menschen, diese vernimmt es aber als ein Gesolltes der Art, dass damit die Gewissheit des Könnens verbunden ist. Andere Historiker neuerer Zeit haben denselben sogar dahin erweitert, dass Sokrates mit ihm schon die Idee einer moralischen Weltordnung verknüpft habe, wozu jedoch der Nachweis fehlt.[2]

Dagegen steht allerdings drittens ein anderer Satz als historisch zuverlässig da, in welchem sich eine für die ethische Theorie des Sokrates weitreichende Folge blosslegt und das Verhältniss zwischen dem Wissen und Können sich in seiner auf das Subject bezogenen Bedeutung mit der grössten Schärfe ausspricht. Insofern nämlich, wie gesagt, Sokrates das Gebiet der menschlichen Angele-

[1] Plato Apol. p. 29 u. a. St. Auch Xenophon sagt Mem. I, 3, er nahm auf Menschliches durchaus keine Rücksicht, wo er den Rath der Götter vor sich hatte.

[2] K. Fr. Hermann a. a. O. S. 245.

genheiten, wie weit es ein ethisches ist, durch den Begriff der Erkenntnissfähigkeit d. h. dadurch umgränzte, dass, was dazu gehören soll, auch dem Wissen zugänglich, und also eine genaue Einsicht in dasselbe erreichbar sein muss, und folglich in solchem Wissen auch ein Theil Desjenigen mit erkannt wird, was der Mensch zu thun oder zu lassen den Auftrag hat, gewann für ihn das Wissen d. h. allgemein gesagt, die Theorie des Handelns, ein solches Uebergewicht, dass er Wissen und Können mit einander identificirte. Dieser Gedanke durchdringt überall den Begriff des Wissens, wo er im sokratischen Sinn auftritt, und wird uns später mit zur genaueren Definition des letzteren dienen: was Jemand weiss, das kann er auch, oder, wie es auch heisst, was Jemand weiss, das ist er auch.[1] Dieses Können drückt hier die Gewissheit und Sicherheit der Ausführung des Erkannten und Gewussten aus, so dass der später von Plato deutlich ausgesprochene Gedanke, die *ἐπιστήμη* sei eine *δύναμις*, ursprünglich ein sokratischer ist. Oder es ist vielmehr, wie schon ein Andrer richtig bemerkt hat,[2] darin die Identität der *ἐπιστήμη* und der *τέχνη* gesetzt und zwar so, dass für Sokrates das Wissen, die Einsicht, das Verständniss, die Erkenntniss gar nicht, wie wir jetzt annehmen, ein blos Theoretisches, sondern seiner inneren Natur nach unmittelbar auch ein Praktisches, d. h. ein seinen eignen Inhalt, sein Gewusstes, im gegebenen Falle zu realisiren, darzustellen und auszuführen Befähigtes ist. Wie sehr man genöthigt wird, von unseren modernen psychologischen und physiologischen Unterscheidungen zu abstrahiren, um den sokratischen Grundsatz genau und vollständig zu verstehen, geht daraus hervor, dass Sokrates diese von ihm angenommene Identität zwischen Wissen und Können sogar als ein Kriterium gebraucht, wonach er die Ansprüche einzelner vorgeblicher Wissenschaften beurtheilt. „Ich nehme an“, sagt er, „dass wer Etwas, das zum Kreise der in den menschlichen Beruf fallenden Angelegenheiten gehört, versteht, es auch für sich oder Andere auszurichten im Stande ist. Können nun wohl Diejenigen, welche sich um die Einsicht in die Naturprocesse, wie Winde, Regen und andere Erscheinungen, bemühen, sich

[1] Plato Laches p. 144, Alcibiades I, p. 125, Xenoph. Mem. IV, 6 *ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν.*

[2] K. Fr. Hermann a. a. O. S. 437: „Für Sokrates gab es keine reine Erkenntniss ohne Anwendung, und ächte Kunst und Wissenschaft sind bei ihm unzertrennlich verbunden und völlig eins.“

einbilden, dass, wenn sie dieselbe erlangt hätten, sie auch Ursachen selbst hervorzubringen vermögen würden?“ Da dies zu verneinen ist, so schliesst er umgekehrt, dass von jenen Erscheinungen auch kein Wissen möglich sei, dieses vielmehr die Götter sich allein vorbehalten haben. Ja, er geht so weit, anzunehmen, dass bei Allen, die jenes Wissen suchten, nothwendig auch stillschweigend die Voraussetzung mit gemacht werde, sie würden nach erlangtem Wissen davon dies Alles nachmachen können, weil er seinerseits sich von vornherein das Wissen gar nicht anders, als mit dem Können identisch dachte.[1]

Hiermit hängt viertens noch eine andere Folge zusammen, die ebenso wesentlich zur fundamentalen Bestimmung des Inhaltes seiner Ethik gehört. Wir meinen hiermit nicht, was allerdings auch schon hier sehr nahe liegt, den leichten Uebergang von der Identificirung des Wissens mit dem Können zu dem noch gesteigerten Satze, wonach das Gewusste, Erkannte, Eingesehene nicht blos ein Gekanntes, sondern auch immer ein Gewolltes wird, — ein Satz, dessen Bedeutung später ausführlich zu exponiren ist, — sondern den Umstand, dass Sokrates, in Consequenz seiner Grundansicht, von dem Gebiete des Ethischen und von der Aufgabe des menschlichen Lebens Mancherlei ausschliessen musste, was Andere nicht blos als dazu gehörig ansahen, sondern als etwas sehr Wesentliches hochschätzten. Wir wissen nämlich aus der Geschichte der theoretischen Philosophie, dass Sokrates, wenn er allerdings auch einen lebhaften speculativen Trieb zur Naturphilosophie eine Zeit lang gehabt und ihn auch immer so weit genährt hat, als nöthig war, um sich mit ihren Versuchen und vermeintlichen Resultaten in Kenntniss zu erhalten, doch alsbald selbst von allen derartigen Untersuchungen zurücktrat und auch Andere zurückzog. Der Grund dieser absonderlichen Wendung — die wir nicht umhin können, we-

[1] Xenoph. Mem. I, 1. *Οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως ᾗπερ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων, ἀλλὰ καὶ τοὺς φροντίζοντας τὰ τοιαῦτα μωραίνοντας ἀπεδείκνυε. . . Ἐσκόπει δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τάδε. Ἆρ' ὥσπερ οἱ τἀνθρώπεια μανθάνοντες ἡγοῦνται τοῦθ' ὅ, τι ἂν μάθωσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτῳ ἂν βούλωνται ποιήσειν, οὕτω καὶ οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες νομίζουσιν, ἐπειδὰν γνῶσιν αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται, ποιήσειν, ὅταν βούλωνται, καὶ ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ὥρας καὶ ὅτου δ' ἂν ἄλλου δέωνται τῶν τοιούτων, ἢ τοιοῦτο μὲν οὐδὲν οὐδ' ἐλπίζουσιν, ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς γνῶναι μόνον ᾗ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίγνεται.*

niger als eine unverzeihliche Einseitigkeit zu tadeln, denn als Folge eines Missverständnisses und Irrthums zu bedauern — liegt am Tage. Es war zunächst allerdings jener primitive Unterschied in der Werthschätzung des Natürlichen und Ethischen, der ihn hierbei leitete und wonach er es für heilsamer hielt, das dem Menschen am nächsten Liegende, nämlich den Menschen selbst mit seinen Angelegenheiten zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen. Dann war es aber doch vorzugsweise der Mangel aller überzeugenden Kriterien und die Thatsache der allgemeinen Uneinigkeit rücksichtlich der naturphilosophischen oder überhaupt aller physikalischen Objecte, wonach die damit Beschäftigten sich ihm sogar wie Wahnsinnige unter einander zu verhalten schienen, also die Ueberzeugung, dass kein Wissen von diesen Objecten möglich sei, wodurch er zu ihrer Ausschliessung aus dem Kreise menschlichen Berufs veranlasst wurde. Natürlich trat ferner auch die religiöse Stimmung noch verstärkend hinzu, die es für Unrecht und Vermessenheit hielt, sich in die Geheimnisse der Gottheit zu mischen, und andrerseits auch vor den mit solchen Untersuchungen vielleicht verbundenen Folgen zurückschreckte, dass dadurch nicht blos der Glaube an die Götter und die Frömmigkeit untergraben und verringert, sondern auch allerlei Ketzerei gefördert oder Hohn und Frivolität hervorgerufen würde.[1] Kurz, der einmal urgirte Satz, dass dem Menschen nur Das zu thun obliege, von dem ein Wissen möglich sei, schnitt offenbar einen grossen Theil der intellectuellen Beschäftigung von dem Kreise der ethischen Thätigkeit weg.

Der schon öfter genannte englische Historiker, Grote, hat das eben bezeichnete zur sokratischen Ethik gehörige Phänomen mit Recht für merkwürdig und bedeutend genug gehalten, um eine längere Betrachtung und auch einen Vergleich alter und neuer Zeit rücksichtlich desselben Phänomens, dass nämlich Religion und Ethik sich damals, wie heute, mitunter den Naturwissenschaften feindlich oder doch abgeneigt zeigen und sich hierbei auf das Unzuverlässige und Ungewisse derselben berufen, in belehrender Weise daran zu

[1] L. l. 13. *ἐπεὶ καὶ τοὺς μέγιστον φρονοῦντας ἐπὶ τῷ περὶ τούτων λέγειν οὐ ταὐτὰ δοξάζειν ἀλλήλοις, ἀλλὰ τοῖς μαινομένοις ὁμοίως διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους . . . καὶ τοῖς μὲν οὐδ' ἐν ὄχλῳ δοκεῖν αἰσχρὸν εἶναι λέγειν ἢ ποιεῖν ὁτιοῦν, τοῖς δὲ οὐδ' ἐξιτητέον εἰς ἀνθρώπους εἶναι δοκεῖν καὶ τοὺς μὲν οὔθ' ἱερὸν οὔτε βωμὸν οὔτ' ἄλλο τῶν θείων οὐδὲν τιμᾶν, τοὺς δὲ καὶ λίθους καὶ ξύλα τὰ τυχόντα καὶ θήρια σέβεσθαι.*

knüpfen.[1] Er weist auf den Zustand der damaligen Physik und Astronomie hin, um das Verzeihliche des sokratischen Schlusses fühlbar zu machen; erinnert daran, dass der Einwurf des Sokrates „ihr könnt urtheilen, wie unvortheilhaft diese Studien sind, wenn ihr beobachtet, wie weit die damit Beschäftigten unter sich selbst abweichen“, noch heutigen Tages in hoher Gunst steht; macht endlich aber auch auf die bis dahin allmälig erfolgte gänzliche Umänderung der Sachlage aufmerksam, dass, während die ethische Wissenschaft ihr prätendirtes Wissen nicht erreichte und nach seiner Meinung nicht erreichen konnte, die physikalischen Doctrinen ihre Unwissenheit verloren und den Rang voller Gewissheit eingenommen hätten.[2] Man könnte diese Erwägungen — um das Verfehlte der sokratischen Ansicht zu zeigen — noch durch die einfache Bemerkung erhöhen, dass immer, wo eine vermeintliche Wissenschaft spricht, oder eine neue vermeintlich wissenschaftliche Richtung eintritt, am natürlichsten der Erfolg und die Resultate abgewartet und, um diese zu erzielen und zu gewinnen, der Wissenschaft oder der wissenschaftlichen Richtung auch die nöthige Zeit gewährt werden müsse. Beides hat ebenso wenig Sokrates gethan, als es

[1] Grote a. a. O. IV. S. 637 u. 651.

[2] Grote: „Ein wichtiger Unterschied zwischen unserer Zeit und der des Sokrates muss indess angegeben werden. In seinen Tagen waren die Eindrücke nicht allein in Bezug auf den Menschen und die Gesellschaft, sondern auch in Bezug auf die physikalische Welt von derselben selbstgesäeten, sich selbst verbreitenden und unwissenschaftlichen Beschaffenheit. Die populäre Astronomie war ein Aggregat von primitiven oberflächlichen Beobachtungen und eingebildeten Schlüssen, die ungeprüft von älteren Männern auf jüngere übergingen, mit zweifelfreiem Glauben angenommen und von heftigem Gefühle geweiht wurden. — Jetzt aber hat die Entwickelung des wissenschaftlichen Gesichtspunktes mit der ungeheueren Vermehrung methodisirter, physikalischer und mathematischer Kenntnisse Jedermann gelehrt, dass diese primitiven astronomischen und physikalischen Ueberzeugungen nichts Besseres, als eine „Einbildung von Kenntnissen ohne Wirklichkeit“ waren. — Während der wissenschaftliche Gesichtspunkt auf diese Weise in Bezug auf die physikalische Welt vollständige Uebermacht erlangt hat, hat er in Punkten, die sich auf den Menschen und die Gesellschaft beziehen, im Vergleiche einen geringen Weg gemacht. Und wenn ein neuer Sokrates jetzt auf dem Marktplatze an Leute von jedem Range und Stande dieselben Fragen richten würde, würde er dieselbe vertrauensvolle Ueberzeugung und denselben arglosen Dogmatismus im Betreff von Allgemeinsätzen, die gleiche wankende Blindheit und denselben Widerspruch, wenn sie durch Hin- und Herfragen über die Einzelheiten geprüft wird, finden.“ Hiermit ist zu verbinden S. 662 u. 663.

heut zu Tage geschieht, sondern damals, wie jetzt, wird oft ebenso rasch von einer Seite als Wahrheit verkündigt, was von der anderen Seite gleich rasch als Unwahrheit verworfen wird. Allein das fragliche Phänomen hat vom methodologischen Standpunkt betrachtet doch im Grunde noch einen anderen Sinn, den Grote theils nicht zu kennen scheint, theils, weil er zu seiner Betrachtung nicht gehört, auch nicht berühren konnte, der aber aus dem Gesichtspunkte einer genetischen Darstellung der Geschichte der Ethik erwähnt zu werden verdient. Einmal nämlich lässt sich, derjenigen Auffassung der Ethik gegenüber, welche der englische Historiker acceptirt hat, darthun, dass die Art und Weise, Gewissheit und Richtigkeit des Urtheils zu gewinnen, in allen realen Wissenschaften, wie den historischen, physikalischen und mathematischen, wesentlich verschieden ist von derjenigen Methode, welche die ethische Gewissheit erzeugt. Wer meint, dass die ethische Wissenschaft beabsichtige, eine Gewissheit über den Verlauf der verschiedenen Arten des Wollens und Handelns eines oder mehrerer Menschen zu erreichen und auf diesen Zweck ihre Methode richte und eben deshalb dieselben Methoden gebrauchen müsse, deren sich jene realen Wissenschaften bedienen, um den Verlauf der Naturbegebenheiten zu bestimmen, kann allerdings kein anderes Resultat finden, als dass der vorausgesetzte ethische Stoff für diese Methoden incongruent sei und demnach die Ethik weiter nichts vermöge, als von dem Factum verschiedener menschlicher „Tendenzen“ genau Notiz zu nehmen und den Verlauf derselben nach Wahrscheinlichkeit zu ermessen. Dies aber ist unrichtig und schliesst einen Fehler ein, der einer Unkenntniss sowohl der Natur des ethischen Stoffes als auch des Zweckes der ethischen Wissenschaft gleich ist. Es kann an dieser Stelle hierüber nur dies erwähnt werden, dass der Zweck dieser Wissenschaft nicht darin liegt, den ethischen Stoff, das Wollen und Handeln der Menschen, als psychische oder physische Ergebenheit zum Verständniss zu bringen, sondern darin, ihn nach richtigen Principien der Werthschätzung zu beurtheilen, wie weit er der Beurtheilung sich vorlegt, also kurz gesagt, eine haltbare und giltige Theorie der Werthbestimmungen aufzustellen. Hiernach erscheint uns das Urtheil, als ob das Verhältniss der physikalischen Wissenschaften, die Sokrates als dem Wissen unzugänglich verwarf, und der ethischen Wissenschaft, die er nach seiner fundamentalen Prämisse allein für erreichbar hielt, sich thatsächlich dahin umgeändert habe, dass heute jeder Kundige grade

nur jene ersteren, Niemand aber mehr die letzteren für wissenschaftlich gesichert ansehe, als falsch. Die Wahrheit ist vielmehr, dass die ethische Wissenschaft, ihrer Aufgabe nach richtig bestimmt, sich mit derselben Evidenz, wie irgend eine reale Doctrin, darlegen lässt. Dagegen stösst man in dem sokratischen Räsonnement allerdings von einer anderen Seite auf eine scheinbar schwache Stelle, welche andeutet, dass wir, um dasselbe davon zu befreien, noch einen anderen, nicht ausgesprochenen, aber in ihm jedenfalls wirksamen Gedanken voraussetzen und aufsuchen müssen. Sokrates nämlich verwirft alle Physiologie, in dem antiken Sinne des Wortes, weil er aus den widersprechenden Gegensätzen ihrer Behauptungen auf ihre Unfähigkeit schliesst, ein Wissen zu erzeugen: wie aber, fragen wir nun, stand es damals mit der ethischen Wissenschaft sowohl bei Anderen, wie bei ihm selbst? Bei Anderen fand er sie noch nicht; vielmehr war über das Ethische, nach seiner eigenen Aussage, theils überhaupt noch eine Dunkelheit gelagert, theils gingen die Meinungen darüber bei dem ersten Angriff, ihren Inhalt zu sichern und als wahr aufzudecken, weit aus einander. Er selbst aber hatte sie auch noch nicht, und — dennoch behauptet er nun, dass das Ethische grade dadurch als solches charakterisirt sei, dass es gewusst werden könne d. h. dass eine Wissenschaft, ein Wissen davon möglich sei. Dies ist nun schlechterdings nicht anders zu begreifen, als so, dass wir annehmen, es habe das Ethische, was hier soviel ist, wie die Gerechtigkeit, Billigkeit, Tapferkeit, Besonnenheit, Frömmigkeit, Liebe, Dankbarkeit, Versöhnlichkeit, innere Harmonie und Ruhe des Gewissens, kurz das sittliche Gute, in seinen concreten Formen psychischer Thatsächlichkeit eine so lebhafte und starke Strömung in seiner Seele gebildet, dass das klare und innige Selbsterlebniss mit der unmittelbaren Evidenz seiner Wahrheit und Gewissheit für ihn in Eins fiel. Oder mit anderen Worten: wer das Sittliche in concreten Formen in sich hat und erfährt, der kann nicht anders, als ihm seine Beistimmung geben, kann nicht annehmen, dass es nicht wahr sei d. h. dass es nicht Das sei, dem wir zuzustimmen haben, und kann nicht anders, als annehmen, dass auch jeder Andere, der es kennen lernte, ihm gleichfalls beistimmen würde. Und dieser Fall ist der sokratische. Solche Voraussetzung ist mit Dem, was wir historisch über des Sokrates Charakter in einem früheren Kapitel beizubringen vermochten, in völliger Uebereinstimmung, und erklärt hinreichend, warum Sokrates an demselben Zustande, nämlich

dem der Meinungsverschiedenheit, woraus er rücksichtlich der Naturphilosophie den Schluss auf die Unfähigkeit zur Wissenschaft zog, rücksichtlich des Ethischen in derselben Weise nicht blos keinen Anstoss nahm, sondern daraus auch den Schluss zog, dass, wenn Alle das Sittliche nur würden kennen lernen, auch Alle ihm würden beistimmen und unter sich einig sein. Wir nehmen an, dass die Kraft dieser persönlichen Ueberzeugung, in welcher sich der sittliche Beifall mit einer logischen Nothwendigkeit identificirte, in der sokratischen Schlussfolge eine hauptsächliche enthymematische Prämisse bildet und sogar mit auf die von ihm angenommene Relation zwischen dem Wissen und dem Können und Wollen einen Einfluss ausgeübt hat.

Insofern wir hier an der Schwelle der ethischen Wissenschaft stehen oder mit den ersten historisch bekannten Anfängen ihres Gebäudes beschäftigt sind und von diesen unwillkührlich in Gedanken die historischen Fortsätze weiter verfolgen, ist es ohne Zweifel von einem ausserordentlichen Interesse, nicht blos, dass wir uns aller, auch der scheinbar geringfügigsten, Motive bemächtigen, aus denen uns jene Anfänge verständlich und in ihrer Eigenthümlichkeit determinirt erscheinen, sondern dass wir unter hypothetischer Abänderung dieser Motive auch auf die Folgen solcher Abänderungen Rücksicht nehmen. Mit diesem Gedanken soll der Uebergang zur Erläuterung einer fünften Eigenthümlichkeit der sokratischen Ethik gemacht sein, die aus ihrer fundamentalen Prämisse, gleich den übrigen, nothwendig erwuchs und für den Gang der Entwickelung unserer Wissenschaft nicht unwichtig ist.

Sokrates stellt nämlich, wie gesagt, das Ethische wesentlich dadurch fest, dass es ein Gewusstes ist oder werden kann. Dieses Wissen empfing ferner, wie eben gezeigt, einem Theile nach zwar seine Gewissheit aus dem Factum der sittlichen Persönlichkeit dieses Mannes und fiel hiernach in seiner Bedeutung mit dem unverweigerlichen Beifall, der allem Sittlichen gebührt, zusammen. Allein der Begriff des Wissens verlangt andererseits auch unbedingt eine gewisse logische Operation, zumal dann, wenn es seinem Sinne nach nicht mehr mit blosser Wahrnehmung oder Behauptung oder Meinung für gleichbedeutend gehalten wird. Diese logische Operation ferner kann wiederum für den Fall, wie der vorliegende ist, wo aus Mangel an Logik noch keine Wahl unter logischen Operationen möglich war, keine andere sein, als diejenige, die man vorzugsweise für geeignet hält, das Wissen zu ergeben. Eine solche

Operation nun hatte grade Sokrates selbst in der analytischen Distinction und Definition gewissermassen erst entdeckt; seine Zuhörer bewunderten sie und andere Begabtere, wie Plato, ahmten sie nach und erweiterten sie. Endlich, was hier herbeigezogen werden muss, obwohl wir erst später darauf näher einzugehen haben, mit dem Schritte des Sokrates aus der theoretischen Speculation der Naturphilosophie in das Gebiet des Ethischen d. h. des Menschen und der menschlichen Angelegenheiten, fehlte, wegen des fast gänzlichen Mangels einer kundigen Psychologie, jede Sicherheit, im Menschen und in den menschlichen Angelegenheiten denjenigen Bestandtheil, nämlich den Willen, zu treffen, der, wie wir jetzt wissen, allein oder doch vorzugsweise der Sitz des Sittlichen ist oder werden kann. Mithin — dies Alles zusammengefasst — können wir uns nicht wundern, dass die Ethik des Sokrates von vornherein einen logischen Charakter angenommen hat, trotzdem dass das Ethische seiner eigenthümlichen Natur nach, wodurch es sich von dem Logischen durch den Zusatz persönlichen Werthes oder Unwerthes unterscheidet, in ihm sehr lebhaft war und eine grosse Macht ausübte. Die Ethik ist von Sokrates in Folge der, wie wir überzeugt sind, richtig angegebenen Momente, allerdings als ein wissenschaftliches Bedürfniss erkannt und hat auch in ihm, in seiner Persönlichkeit, eine ächte und haltbare Grundlage, der gemäss ihm das Sittliche in seinen empirischen, concreten Formen als Thatsache des Bewusstseins mit unmittelbarer Klarheit, Gewissheit und Evidenz gleichsam immanent war. Allein, insofern jenes wissenschaftliche Bedürfniss oder der speculative Trieb durch seine eigene, schon gemachte methodologische Erfahrung, wonach in klaren und scharf umgränzten Begriffen und gewissen unmittelbaren Consequenzen sich die Natur der Sache aufzuschliessen scheint, sich selbst täuschte, vollzog Sokrates den falschen Schluss, nicht blos, dass das Erkennen oder Wissen sich mit ethischer, sittlicher Thatsächlichkeit identisch verhalte, sondern dass auch die definirende Function des Denkens oder überhaupt die Logik an die Stelle des sittlichen Urtheils oder des ethischen Beifalls und seiner Leitung in vorliegenden Fällen gesetzt werden könne. Die sokratische Ethik hat hierdurch mehr den Charakter einer Verstandeswissenschaft, als, wie es hätte sein müssen, einer Doctrin angenommen, die den Grund der idealen Natur alles Sittlichen aufdeckt, eine Eigenthümlichkeit, welche sich nicht blos in dem Ganzen seiner Ansicht, sondern specifisch in dem Satze ausspricht,

der jede Tugend eine Wissenschaft, ein bestimmtes Gebiet bestimmter Erkenntnisse, sein lässt. Auch werden wir finden, dass solches Vertheoretisiren des Ethischen nicht blos denjenigen seiner Schüler, bei dem es gleichsam sein Extrem erreichte, nämlich Euklides, verleitet hat, sondern dass es auch von Plato, trotzdem dass die mit dem Schönen verwandte Natur des sittlich Guten ihn vor den weiteren Folgen dieses Fehlers bewahrte, keineswegs gänzlich aufgegeben, und endlich von Aristoteles wiederum von Neuem in seiner Weise fortgesetzt ist. [1]

Endlich — und hiermit schliessen wir die Reihe der unmittelbaren Folgen aus dem oben angegebenen fundamentalen Satze der Ethik des Sokrates — ist es selbstverstanden nothwendig, dass eine Ansicht, wie die aufgestellte, ebenso sehr wegen ihrer Einseitigkeit überhaupt, als auch insbesondere, weil sie, wie eben kurz vorhin gezeigt ist, andere Factoren aus den Augen lässt, die in der menschlichen Natur und bei den menschlichen Angelegenheiten für das sittliche Wollen und Handeln nicht minder wesentlich sind, als Wissen und Einsicht, bei ihrer Anwendung sich inconsequent verhalten und durch gewisse neue Elemente, die sie an sich eigentlich ausschliesst, sich ergänzen muss. Dass Sokrates das Gebiet der menschlichen Angelegenheiten durch den Gedanken umgränzte, es sei Alles, was zu ihm gehöre, dem Wissen zugänglich, und in diesem Sinne sei es dem Menschen von den Göttern anvertraut, ist nicht blos ein klarer, leicht verständlicher, sondern auch ein inhaltsschwerer, bedeutungsvoller Satz. Auch bleibt es verständlich und richtig, wenn daraus die ethische Folgerung gezogen wird, dass der den Göttern wohlgefällige und der Natur der Sache angemessene Gang, Verlauf und Betrieb der menschlichen Angelegenheiten nur derjenige sei und sein könne, der factisch durch das Wissen und die Einsicht

[1] In der Geschichte der neueren Ethik erblicken wir in Fichte's System einen Fall, der mit dem sokratischen insofern analog ist. als Fichte, gleichwie Sokrates, mit starker ethischer Persönlichkeit begabt, doch in der Ethik als Doctrin am wenigsten ethisch ist. Derselbe Fehler steht vorzugsweise der Anerkennung der Herbart'schen Ethik entgegen, sowie andererseits der Mangel an einem klaren Verständnisse dieses Fehlers wiederum neuerdings Trendelenburg zu einer unerhörten Ueberschätzung der aristotelischen Ethik verleitet hat. Die von uns oben angedeutete Ansicht von des Aristoteles Ethik wird durch die objective Darstellung Hartenstein's bestätigt in dem Aufsatze über den wissenschaftlichen Werth der aristotelischen Ethik (Berichte der philolog. histor. Classe d. königl. sächs. Ges. der Wissenschaften, 1859).

hervorgerufen, geleitet und zu Ende geführt wird. Desgleichen bleibt es verständlich und richtig, wenn wiederum hieraus gefolgert wird, dass der Betrieb jeder menschlichen Angelegenheit auch stets durch das Wissen und die Einsicht determinirt sein sollte. Allein, die Fehler der Schlussfolge beginnen sogleich, wenn behauptet wird, dass menschliches Wollen und Handeln jedesmal da stillzustehen haben, wo Wissen und Einsicht fehlen, und so lange warten müssen, bis Wissen und Einsicht erworben seien. Jener idealen Folgerung, dass jede menschliche Angelegenheit nur durch Wissen und Einsicht richtig und gottwohlgefällig betrieben werden kann und soll, steht das allgemeine Factum gegenüber, dass bei den wenigsten Angelegenheiten der Art ihren Führern ein Wissen und eine Einsicht beiwohnt, dass das Leben vielmehr in den meisten Fällen, statt von der Erkenntniss, nur von Meinungen, Vermuthungen und Wahrscheinlichkeiten regiert und das überwiegend grössere Quantum menschlichen Wollens und Handelns durch ganz andere Motive bestimmt und von ganz anderen mehr oder weniger geistigen Factoren geregelt wird, als von der Einsicht und dem objectiven Verständnisse der Sache, ihres Grundes und ihres Zweckes. Da dies so ist und da andererseits das Leben der Menschen schlechterdings nicht stille steht und nicht stille stehen kann, obwohl die Einsicht nur den kleinsten Theil davon beherrscht, so ist jeder Moralist genöthigt, sich, ausser dem Wissen und der Einsicht, nach anderen Mitteln umzusehen und dieselben mit in Bewegung zu setzen, um die allmälige Umbildung des Lebens aus seinem factischen Verhalten zu der annähernden Darstellung seines Ideals zu erwirken. Die hiermit verbundene Inconsequenz macht sich nun auch bei Sokrates in verschiedenen Fällen deutlich bemerkbar. Einmal erfährt man, dass er schon die fundamentale Stimmung seiner ethischen Weltansicht überhaupt, nämlich das religiöse Gefühl, bei seinen Gesprächen öfter zu Hilfe genommen hat, um den Effect der ethischen Ueberzeugung entweder zu verstärken oder dauernder zu machen d. h. dass er die religiöse Stimmung zu Antrieben zum Guten verwerthete.[1] Ferner gehört hierher sein Zugeständniss, dass bei gewissen Tugenden, wie namentlich der ἀνδρεία, eine ursprüngliche individuelle Verschiedenheit, eine mehr oder weniger günstige Naturanlage und Disposition massgebend sei,

[1] Xenoph. Mem. I, 4 am Ende.

und man kann dieses Zugeständniss leicht verallgemeinern.[1] Damit hängt ausserdem zusammen, dass Sokrates auch auf Uebung und Gewöhnung grossen Werth legte und ausser dem auf Intelligenz hinarbeitenden Unterricht, selbst bei den begabtesten Naturen, noch die Mitwirkung gewisser psychischer Einflüsse für nöthig hielt, wie sie im Umgange mit Anderen, in historischen Erinnerungen und dgl. liegen.[2] Endlich sah er sich genöthigt, im Hinblick auf das tägliche Leben oder auf die Reihe bedeutender Persönlichkeiten und Begebenheiten in der Geschichte einerseits auch der sogenannten richtigen Meinung, d. h. dem glücklichen Zusammentreffen einer erkenntnisslosen Vorstellung mit der objectiven Natur des fraglichen Gegenstandes, wenigstens so viel einzuräumen, dass der Effect in solchem Falle ganz derselbe sein könne, als da, wo statt der richtigen Meinung die wirkliche Verstandeserkenntniss gehandelt hätte, und andererseits, namentlich bei grossen Persönlichkeiten, die Wirkung unmittelbarer Eingebungen vorauszusetzen oder, wie wir sagen würden, der Genialität ihr Recht widerfahren zu lassen.[3]

Ist hiermit nun das eigentlich ethische Gebiet, die Sphäre Dessen, was dem Einzelnen und der Gesellschaft als freies Eigenthum zur Bearbeitung und Benutzung von den Göttern übergeben ist, genau umgränzt und andererseits auch das diesem Gebiete immanente Glied festgehalten, wodurch eine Verbindung desselben mit der Sphäre des Göttlichen gewahrt wird, so entsteht jetzt die zweite Hauptfrage der Ethik, nämlich die Frage nach dem Zwecke, dessen allendliche Realisirung für jenes Gebiet als der höchste gesetzt wird. Indem wir die Antwort des Sokrates auf diese Frage suchen, gerathen wir allerdings insofern in Verlegenheit, als weder bei Plato noch bei Xenophon noch bei einem anderen Berichterstatter sich eine einzige und constante Formel vorfindet; doch scheint es uns, als ob auch hier, sobald nur weder mehr verlangt wird, als Sokrates geben konnte, noch die Anlage seiner Theorie mit Begriffen und Werthschätzungen moderner Ethik vermischt wird, der sokratische Gedanke richtig getroffen werden kann. Einmal unterliegt es keinem Zweifel, dass Sokrates ebenso wenig, wie irgend ein Anderer, dem fundamentalsten Gedanken sowohl der menschlichen Natur überhaupt, als des griechischen Alterthums insbesondere, sich

[1] Xenoph. Mem. III, 9 im Anfange.
[2] Xenoph. Mem. II, 6; IV, 5.
[3] Plato Meno p. 97—100.

entziehen konnte noch sich entzogen hat, nämlich dem Gedanken, dass es ein Etwas gebe, nach dessen Besitz alles Lebendige hinstrebt, und dass dies nichts Anderes, als die Glückseligkeit selbst oder ein allbefriedigendes Wohlbefinden sein könne. Wir haben diesen Gedanken in den Formen, in denen er sich neben Sokrates aus einander gelegt hat, wie weit wir davon wissen, im vorigen Kapitel dargestellt und nehmen an, dass auch Sokrates nicht blos von der Gebundenheit an ihn keine Ausnahme macht, sondern dass auch er in diesem Gedanken den letzten und höchsten ethischen Zweck angedeutet erblickte. Allein, wie gewiss dies ist, so haben wir nun doch zweitens auch sogleich damit die Erinnerung zu verbinden, dass für einen Ethiker, der, wie Sokrates, die Natur des Ethischen principiell durch das Merkmal bestimmt, dass es ein Erkanntes, Gewusstes, Eingesehenes, Begriffenes sei oder werden könne, es schlechterdings unmöglich ist, den Begriff der Glückseligkeit durch irgend einen specifischen Zusatz zu determiniren d. h. ein bestimmtes Dieses oder Jenes als dem Glück identisch zu setzen.[1] Mit anderen Worten, es kann schlechterdings von Demjenigen, für welchen die Einsicht, das Wissen und Erkennen die einzige dem Menschen von der höchsten Intelligenz imprägnirte Function ist, wodurch er den ethischen Zweck zu realisiren berufen ward, kein Concretes in die Stelle der allgemeinen Idee gesetzt werden, die man den ethischen Zweck nennt: er hat vielmehr an dieser Idee als solcher genug. Insofern dies von Sokrates gilt, erblicken wir eben hierin den eminenten Fortschritt, den er über alle Glückseligkeitslehren seiner Zeit hinaus gethan hat. Sokrates setzt als den Endzweck die Eudämonie oder die Glückseligkeit, wird aber durch den angegebenen einschränkenden Gedanken durchaus davor geschützt, in eine Lehre zu fallen, welche die Glückseligkeit aus der Reihe irgend welcher sogenannter Güter herholte, sowie er andererseits durch denselben einschränkenden Gedanken davor bewahrt ist, aus jenem Endzwecke irgend ein Motiv abzuleiten, welches die Selbstständigkeit dieses Gedankens aufheben würde. Er fand Nichts und konnte Nichts finden, wie viele Andere sich einbildeten, Etwas zu finden, das man als das Glück gleichsam zu greifen oder zu ge-

[1] Der Verfasser geht hier also noch weiter, als K. Fr. Hermann, a. a. O. S. 248, der sich nur auf die Behauptung beschränkt, dass Sokrates nicht gewagt habe, der Idee der Glückseligkeit einen bestimmten Inhalt beizulegen.

niessen im Stande wäre, sondern was man als ein Solches anführte, zerfloss, jenem beschränkenden Gedanken der Erkenntniss, der Einsicht, des Wissens gegenüber, nothwendig in Relativität, da durch die einfachste Verstandesoperation von ihm in jedem Falle ein möglicher Widerstreit des wirklichen unglücklichen Erfolgs mit dem vorausgesetzten glücklichen nachgewiesen werden kann. Dies gilt für Sokrates nicht blos von allen sinnlichen Genüssen oder von Reichthum, Macht, Ehre, Gesundheit, Schönheit u. dgl., sondern würde selbst von der Weisheit und dem Wissen gelten, wenn man die Idee der Glückseligkeit damit in eine derartige Verbindung bringen wollte, dass dadurch jede Art von Unglück in dem hergebrachten Sinne des Wortes ausgeschlossen sein soll.[1] Daher hören wir auch andererseits, dass Niemand sich jemals weniger um den Erfolg seiner Entschliessungen und Handlungen gekümmert hat, als Sokrates, sobald er nur die Gewissheit zu haben meinte, dass, was er beschlossen oder gethan hatte, ein Resultat vernünftiger Ueberlegung d. h. der Einsicht sei; und weiter nichts tritt in solchen Fällen hervor, als dass er das aus solchen Entschliessungen und Handlungen erwachsene vermeintliche Unglück, wofür Andere es hielten, nie für ein Unglück ansah, sondern die absolute Ueberzeugung hegte, dass das endliche und wirkliche Resultat derselben schlechterdings nichts Anderes, als ein Gutes d. h. ein Glückliches sein könne. Kurz, wir dürfen uns in keiner Weise darüber wundern, dass Sokrates der Idee der Eudämonie einen specifischen Inhalt nicht beilegt. Es war ihm dies theils darum, wie gesagt, unmöglich, weil er seinerseits in der empirischen Welt kein haltbares Object fand, dessen Besitz jener Idee genügte, theils darum, weil diese Idee, wie gleichfalls schon gesagt, für ihn gar keine praktische Bedeutung der Art hatte, dass er von ihr einen bestimmten Act des Denkens oder Begehrens herleitete. Alles, was wir anzunehmen berechtigt sind, ist, dass ihm unter dieser Idee nur im Allgemeinen entweder das Resultat vorschwebte, das allendlich aus demjenigen Verhalten des Individuums und der Gesellschaft, welches der Einsicht und dem Wissen entspricht, werde entspringen müssen, oder aber der Preis, den der Würdige dereinst von der Gottheit werde zu erwarten haben. Oder, was vielleicht noch richtiger ist, er liess auch diese Unterschiede gemeinschaftlich gelten und

[1] Xenophon, Mem. IV, 2, 34 u. f.

bezog jene Idee sowohl auf das Individuum, als auch auf die Gesellschaft, und andererseits bald auf das Diesseit bald auf das Jenseit.

Dagegen tritt nun drittens mit völliger Klarheit aus den vorhandenen Mittheilungen sowohl bei Plato, als auch bei Xenophon das Verfahren hervor, wie Sokrates sich die Bearbeitung des ethischen Gebietes d. h. des Menschen und der menschlichen Angelegenheiten gedacht hat. Der fundamentale Gedanke ist auch hier noch in die religiöse Stimmung eingetaucht, zum Beweise, wie innig und einheitlich die determinirenden Bestandtheile der Persönlichkeit dieses Mannes auf die Bildung seiner ethischen Theorie eingewirkt haben. Er selbst nämlich war, wie früher erwähnt ist, überzeugt, dass ihm durch göttlichen Auftrag sein Beruf angewiesen oder dass er, wie er sich auszudrücken liebte, von der Gottheit auf seinen Posten gestellt sei, den er in keinem Falle und unter keiner Bedingung verlassen dürfe. Wir wissen ferner, dass diese Ueberzeugung mit der Erwägung des delphischen Spruches *Γνῶθι σαυτόν* im genauen Zusammenhange steht, indem er erst durch dieselbe sowohl seine eigene Befähigung, wie auch den dieser Befähigung adäquaten Zweck d. h. die ihr correspondirende Lebensweise erkannte und auf Grund dieser Erkenntniss sich in dieser Lebensweise mit sich und mit der Gottheit im Einklang wusste. Dies nun, was er an sich und mithin in seinem eigenen einzelnen Falle erlebt hat, setzt Sokrates mit einem leicht begreiflichen Uebergange an die Stelle eines allgemein giltigen Factums, d. h., was er für sich selbst als giltig ansah, das war ihm, wiederum gemäss der Wirkung, die jede einzelne sittliche Thatsache durch ihre Evidenz ausübt, auch für jeden Anderen giltig. Die Menschen, die sich um ihn bewegten, und die Geschäfte und Handlungen, die sie verrichteten, standen aber zu dieser allgemein giltigen Thatsache, dass Jeder nur nach Massgabe derjenigen Erkenntniss, die er von sich selbst, seiner Befähigung und dem dieser Befähigung entsprechenden Berufe besitze, richtig, vernünftig und gottwohlgefällig handeln könne, dem grössten Theile nach in grellem Widerspruch. Dieser Widerspruch, sowie der Hinblick auf das ganze Gefolge der mit ihm verbundenen Irrthümer, unhaltbaren Urtheile, verkehrten Werthschätzungen, Täuschungen, falschen Beschlussnahmen, unverständigen Erwartungen und Tendenzen, war in hohem Grade geeignet, die Allgemeingiltigkeit jener Thatsache in ein noch helleres Licht zu stellen und ihre Anerkennung als die Grundbedingung einer richtigen sowohl individuellen wie socialen Lebensführung zu fordern. Mithin — und

nichts Anderes, als dies, konnte aus solchen Prämissen sich ergeben — sobald wir den Menschen und die menschlichen Angelegenheiten unter den Gesichtspunkt des ethischen Zweckes stellen und halten dabei das einzige von der Gottheit ihm anheimgegebene Mittel, nämlich die Erkenntniss und Einsicht, zur Anwendung bereit, so zerlegt sich die Gesammtheit der menschlichen Angelegenheiten in ebenso viele einzelne Berufskreise, als in wie viele homogene Befähigungen sich die Individuen gemäss der vorausgesetzten Selbsterkenntniss und auf Grundlage derselben theilen. Und umgekehrt: wie weit die Individuen eine solche Selbsterkenntniss erlangt d. h. von der ihnen immanenten Befähigung Kenntniss gewonnen und also auch in das dieser Befähigung entsprechende Thun und Wirken Einsicht erlangt haben, so weit sind das Individuum und die Gesellschaft auf dem richtigen Wege, den ethischen Zweck zu erreichen.

Es ist zunächst zu zeigen, dass Sokrates keinen anderen, als diesen Sinn, in jenem delphischen Spruche gefunden hat. Häufig nimmt man an, als ob die Deutung und Anwendung desselben eine derartige gewesen sei, dass erst durch Sokrates der Mensch sich selbst zu einem philosophischen Problem gemacht und dadurch gewissermassen theils eine sichrere Erkenntnisstheorie oder eine haltbarere Methodik ermöglicht, theils im Bewusstwerden von sich eine genauere Analyse der geistigen Erscheinungen, überhaupt des Subjects, also eine Psychologie eingeleitet und durch Beides sowohl der schwankenden Naturphilosophie, wie sie bis dahin war, als auch der Relativität der Sophistik Einhalt gethan sei.[1] Diese Auffassung erscheint nicht blos darum, weil man die genannten Erfolge nur mit mühsamer Deutung darauf zurückführen könnte, als problematisch, sondern noch mehr deshalb, weil sie der durch und durch praktischen Natur des Sokrates am wenigsten entspricht. Mit diesem historisch allein sicheren Gesichtspunkte dagegen, wonach die Anforderung „erkenne Dich selbst" so viel bedeutet, wie „prüfe Dich, was Du weisst, damit Du erfährst, was Du kannst, und

[1] So selbst K. Fr. Hermann a. a. O. S. 239. Uebrigens biegt H. später selbst in die praktische Fassung der Frage zurück und spricht den mit unserer Darstellung völlig übereinstimmenden Satz aus, dass Sokrates „durch die erkannte Wechselwirkung des Wissens und Handelns" der erste Begründer einer wissenschaftlichen Ethik geworden sei.

eben hiermit auch, was Dein Beruf ist," stimmt zunächst der oben dargestellte Hergang in der Lebensgeschichte des Sokrates selbst überein, welcher Hergang, wenn er jene theoretische Bedeutung gehabt hätte, diesen speculativ begabten Geist unfehlbar eher zu einem stillen Grübler über die Phänomene seines Innern, als zu einem Begründer der Ethik und einem religiösen ethischen Missionär gemacht haben würde. Dazu kommt zweitens das Zeugniss Xenophon's, der den Sokrates im Gespräch mit Euthydemos, einem jungen Manne, der trotz der grössten Oberflächlichkeit sich einbildete, schon in die Angelegenheiten des Staates mit eingreifen zu können, und auf den jene Worte am delphischen Tempel keinen Eindruck gemacht hatten, weil, wie er meinte, die Selbstkenntniss sich von selbst verstehe, sich so ausdrücken lässt: „Meinst du etwa, Derjenige kenne sich selbst, der seinen Namen weiss, oder muss nicht, wer sich selbst kennen will, es so machen, wie ein Pferdekäufer, der das Pferd nicht eher zu kennen wähnt, bevor er weiss, ob es lenksam ist oder nicht, stark oder schwach, gut läuft oder nicht u. s. w., d. h. muss er nicht durch Selbstbetrachtung erfahren haben, zu welcher von den menschlichen Beschäftigungen er sich Brauchbarkeit und Befähigung zutrauen darf? Nur wer dies von sich weiss, der kennt sich selbst. Ferner leuchtet ein, dass aus solcher Selbstkenntniss den Menschen die meisten Güter erwachsen, aus der Unkenntniss ihrer selbst aber die meisten Uebel. Denn wer in solcher Weise sich kennt, der weiss auch, was er kann und was nicht, und wird, da er Das thut, was er versteht, ebenso richtig, wie erfolgreich, handeln." [1]

Der massgebende Gedanke des Sokrates liegt also augenscheinlich darin, dass er verlangt, aus dem menschlichen Handeln alle die Zufälligkeiten zu eliminiren, welche in Folge gewisser intellectueller Fehler sich mit demselben verknüpfen und ebenso sehr objectiv die Erreichung des der Handlung von der Natur der Sache ge-

[1] Xenoph. Mem. IV, 2, 25 *Πότερα δέ σοι δοκεῖ γιγνώσκειν ἑαυτὸν ὅστις τοὔνομα τὸ ἑαυτοῦ μόνον οἶδεν ἢ . . . ὁ ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν ἔγνωκε τὴν αὑτοῦ δύναμιν; κτλ.* Bei Plato gewinnt die Deutung des delphischen Spruches allerdings schon eine mehr psychologische, überhaupt theoretische Richtung. So im Alcibiades I. p. 129 u. f. Hier wird der Leib von dem inneren belebenden Princip ausgeschieden und in diesem wieder der höhere, erkennende Theil als eigentliches Selbst bezeichnet. Dennoch aber nimmt kurz darauf das Gespräch gleichfalls wieder eine praktische Richtung, wie bei Sokrates.

setzten Zweckes, wie subjectiv die durch die Erreichung dieses Zweckes unmittelbar gesicherte Förderung des Handelnden auf dem Wege zur Eudämonie verhindern. Diese Fehler liegen theils in der eigentlichen Unwissenheit, theils in den mancherlei psychischen Nebenzuständen, welche die Vorstellungen der Objecte begleiten, theils und zwar ganz insbesondere in der Selbsttäuschung oder dem gedankenlosen Wahn, der sich die Kenntniss einer Sache und die Befähigung, sie verrichten zu können, zuschreibt, ohne Beides in Wirklichkeit zu besitzen. Kommt es vor, dass eine Handlung trotz ihres Ursprunges aus einem der genannten Fehler in ihrem Erfolge mit einer derartigen Handlung zusammenstimmt, welche in einer wirklichen Kenntniss und Befähigung begründet ist, so ist dies soviel, wie wenn eine blinde Taube auch einmal eine Erbse findet (*εὐτυχία, τύχη*). Das göttliche und wahrhaft ethische Handeln (*πρᾶξις*) dagegen findet nur in dem Falle statt, dass das Individuum eine Einsicht in die fragliche Angelegenheit und im Besitz dieser Einsicht durch das Bewusstsein von ihr die Gewissheit des Könnens erlangt hat. Unter dieser Voraussetzung ist der Erfolg, wie weit ein solcher überhaupt in der menschlichen Macht liegt, sowohl für den Handelnden, wie für die dabei Betheiligten gesichert, und ein solches Handeln, dessen Ursprung in dem Wissen und der Einsicht liegt, und dessen Ende schlechterdings der Natur der Sache angemessen und eben deshalb gar nicht anders, als mit der Gewissheit, dass es ein gutes ist, gedacht werden kann, heisst eine *εὐπραξία*. „In solchem Sinne", sagt Sokrates, „handelt gut derjenige Landwirth, gut derjenige Arzt, gut derjenige Staatsmann, der im vollen Verständniss alles Dessen handelt, was zur Landwirthschaft, zur Heilkunst, zur Staatskunst gehört: ein solcher allein ist der Beste und Gottwohlgefälligste!"[1]

Nähmen wir also diesen Gedanken unter der Voraussetzung,

[1] Xenoph. Mem. III, 9. *Ἐρομένου δέ τινος αὐτὸν τί δοκοίη αὐτῷ κράτιστον ἀνδρὶ ἐπιτήδευμα εἶναι, ἀπεκρίνατο εὐπραξίαν. Ἐρομένου δὲ πάλιν, εἰ καὶ τὴν εὐτυχίαν ἐπιτήδευμα νομίζοι εἶναι, Πᾶν μὲν οὖν τοὐναντίον ἔγωγ', ἔφη, τύχην καὶ πρᾶξιν ἡγοῦμαι· τὸ μὲν γὰρ μὴ ζητοῦντα ἐπιτυχεῖν τινι τῶν δεόντων εὐτυχίαν οἶμαι εἶναι, τὸ δὲ μαθόντα τε καὶ μελετήσαντά τι εὖ ποιεῖν εὐπραξίαν νομίζω καὶ οἱ τοῦτο ἐπιτηδεύοντες δοκοῦσι μοι εὖ πράττειν. Καὶ ἀρίστους δὲ καὶ θεοφιλεστάτους ἔφη εἶναι ἐν μὲν γεωργίᾳ τοὺς τὰ γεωργικὰ εὖ πράττοντας, ἐν δ' ἰατρείᾳ τοὺς τὰ ἰατρικὰ, ἐν δὲ πολιτείᾳ τοὺς τὰ πολιτικά· τὸν δὲ μηδὲν εὖ πράττοντα οὔτε χρήσιμον οὐδὲν ἔφη εἶναι οὔτε θεοφιλῆ.*

dass die Gesammtheit menschlichen Handelns sich nach ihm ordnete, so würden wir vom sokratischen Standpunkte aus schlechterdings nicht befugt sein, nach heutigen Unterscheidungen das Gebiet dieses Handelns so zu theilen, dass wir auf die eine Seite alles Dasjenige legten, was von Kenntniss, Verstand, Wissenschaft, kurz Intelligenz und allen hiermit zusammenhängenden Tendenzen praktischer Art darin steckt, und auf die andere Seite alles Dasjenige, was durch das aus diesen Quellen entspringende Handeln auf den Willen und die Willensrelationen der Menschen hinweist und in diesen letzteren als Sittliches oder Unsittliches, Gutes oder Schlechtes enthalten ist. Eine solche Theilung kennt Sokrates durchaus nicht! Wenn wir heut zu Tage die Handlungsweise eines Steuermannes oder eines Schusters oder eines Arztes, oder eines Technikers, insofern er seine Sache versteht, gut nennen, so wissen wir Alle, dass dieses Prädicat einen anderen Sinn hat, als wenn wir den Gerechten oder den Wahrheitsliebenden oder den Barmherzigen oder den Besonnenen und Mässigen mit demselben Prädicat gut belegen. Uns ist die Scheidung zwischen theoretischer und sittlicher Bildung des Menschen eine geläufige und deshalb tragen wir zwar im gewöhnlichen Leben kein Bedenken, denselben Ausdruck für Beides zu gebrauchen, würden aber in wissenschaftlicher Behandlung die Prädicatsausdrücke ändern, so gewiss, wie wir die Objecte, die von ihnen getroffen werden, genau von einander unterscheiden. Sokrates dagegen — und es muss dies hier wiederholt werden und wird später noch einmal in genauere Erwägung zu ziehen sein — kennt die Unterschiedlichkeit Dessen, was hier mit ethischem Prädicate in einem und dem anderen Falle und jedesmal in einem ganz anderen Sinne belegt wird, nicht, und gebraucht deshalb das Wort *ἀγαθόν* da, wo er den von ihm gemeinten Sinn damit verbindet, immer nur in einer und derselben Weise. Er kennt zunächst jene Unterschiedlichkeit nicht, weil er das Geschäft oder die Handlungsweise eines Gerechten oder Tapferen oder Besonnenen u. s. w. nicht anders, als das Geschäft oder die Handlungsweise eines Steuermanns und jeden anderen Berufskreis für den Ausdruck eines bestimmt umgränzten Gebietes bestimmter und gewisser Kenntniss ansieht, ohne dass für ihn dabei die Beschaffenheit des Wollens irgend einen besonderen ethischen Unterschied begründete. Der Sinn andererseits aber, den er mit dem Worte *ἀγαθόν* verbindet, sowohl wenn er vom Handeln des Steuermanns u. s. w., als auch vom Handeln des Gerechten u.

s. w. spricht, ist kein anderer, als dass er damit die objective und unbedingt gesicherte Verbindung ausdrückt, welche zwischen der Eudämonie und denjenigen Handlungen statthat, die aus der Einsicht und dem Wissen im fraglichen Falle entspringen. Daher ist es im Sinn seiner Theorie ganz consequent, dass, wenn auch die Eudämonie eigentlich das (höchste) Gut ist und bleibt, diese Benennung doch darum, weil die wahre Glückseligkeit für ihn kein praktisches Motiv, sondern nur die selbstverstandene Folge des der Einsicht entsprechenden Handelns ist, vorzugsweise auf die letztere, nämlich auf die Einsicht oder die Erkenntniss und das Wissen übertragen wird.[1] Und ebenso erregt es nicht den geringsten Anstoss, wenn die Einsicht und das Wissen wiederum, da sie unbedingt dem wahren Glück entgegenführen, in allen besonderen Kreisen, die sie beherrschen, d. h. für den Steuermann und Schmied ebenso, wie für den Gerechten und Tapferen, als das eigentlich und wahrhaft Zuträgliche und Erspriessliche, überhaupt wenn Alles, in dem sich Erkenntniss und Handlung identificirt zeigt und welches folglich seinen Zweck erfüllt, ein Nützliches genannt wird.[2] Dieselbe Bedeutung endlich behält das Wort *ἀγαθόν* auch da, wo es entweder von einer einzelnen Tugend oder von der Tugend überhaupt oder auch von Werken und Handlungen einer Tugend ausgesagt wird,[3] und wir haben schlechterdings nirgends eine Veranlassung entdeckt, die uns nöthigt, anzunehmen, dass Sokrates einen solchen Artunterschied im Begriffe des *ἀγαθόν* gemacht habe, wonach, wie wir sagen würden, das den Tugenden zugehörige *ἀγαθόν* ein Sittlich-Gutes, das übrige *ἀγαθόν* aber nur ein dem Verstande Genügendes, also ein blos Nützliches oder Zweckmässiges wäre.

Fassen wir demnach das Obige kurz zusammen und suchen den Gedanken, den Sokrates seiner Auffassung des Menschen und der menschlichen Angelegenheiten zu Grunde legt, wie weit Beides die ethische Aufgabe durch eigene Arbeit innerhalb der angegebenen Gränze zu lösen berufen ist, summarisch auszudrücken, so lässt sich sagen, dass dem Sokrates die Idee einer Socialtheorie

[1] Xenoph. Mem. IV, 5. Plato Euthyd. p. 281.

[2] Xenoph. Mem. III, 8; IV, 6. Der Verfasser kann sich in dieser Schrift auf keine Polemik einlassen; er stimmt weder mit Brandis noch mit Hurndall (de philosophia morali Sokratis. Heidelberg: 1853.) überein.

[3] Xenoph. Mem. III, 9.

vorschwebte, durch deren Besitz der Einzelne sowohl zu seinem eigenen, wie zum Glück der Gesellschaft so viel beiträgt, als er theils in seiner individuellen Beschäftigung, theils in seiner Stellung als Bürger im Allgemeinen unter strengem Anschluss an das von ihr dargebotene Wissen zu handeln befähigt ist.

Steht also nun das ethische Gebiet genau umgränzt vor uns und ist zweitens auch der Zweck angegeben, nach welchem hin die Bearbeitung dieses Gebietes tendirt, und drittens das Verfahren im Allgemeinen gezeigt, durch welches allein jener Zweck sich nach Massgabe menschlicher Leistungsfähigkeit erreichen lässt, so entsteht jetzt viertens die Frage, ob und wie weit Sokrates die Idee dieses Verfahrens im Speciellen ausgeführt hat. Bevor hierauf geantwortet wird, sind einige allgemeine Bemerkungen nöthig, die uns die zu gebende Antwort im Voraus natürlich erscheinen lassen und uns namentlich davor hüten, ebenso wenig etwas Unbilliges von dem Begründer der Ethik zu fordern, als seine Leistungen zu unterschätzen. Zunächst nämlich muss uns der Zustand der socialen Cultur zur Zeit des Sokrates überhaupt, wie weit darin Kenntniss und Wissenschaft enthalten war, in der Erinnerung sein, d. h. wir befinden uns in der Zeit, wo sich erst Anfänge zu Doctrinen bilden und die Idee einer Wissenschaft gerade mit durch Sokrates erst zum Bewusstsein gebracht wird. Eben deshalb ferner war beim Mangel an den nöthigen sprachlichen, grammatikalischen und logischen Formen und bei noch grösserem Mangel an Specialkenntniss der fraglichen wissenschaftlichen Stoffe schlechterdings nicht einmal annäherungsweise eine Doctrin in unserem gegenwärtigen Sinn des Wortes zu Sokrates' Zeit möglich, sondern man muss es schon sehr hoch anschlagen, wenn Sokrates wenigstens kenntliche Umgränzungslinien um jenen Stoff zieht und die innere Gliederung desselben leidlich deutlich wahrnehmen lässt. Dies aber hat Sokrates, wie oben gezeigt ist, gethan und hat dadurch seinen Nachfolgern Plato und Aristoteles den relativ raschen Fortschritt auf dieser Bahn ermöglicht. Unter solchen Umständen ist es endlich naturgemäss, dass in einem Geiste, der zuerst mit bestimmter Klarheit den Unterschied zwischen einem auf concreten Gebieten zu erzielenden Wissen und dem bis dahin sich um kolossale Probleme herumbewegenden phantasirenden Denken oder dem ganz zufälligen Meinen und bodenlosen Behaupten der Alltagsmenschen wahrnahm und in dem Bewusstwerden dieses Unterschie-

des die Grundbedingung eines Fortschrittes der menschlichen Angelegenheiten fand, gerade diese Idee des Wissens als solche übermässig lebhaft wirkte, ohne im Stande zu sein, die concrete Ausführung des ihr zu Grunde liegenden Gedankens zu ersetzen. Wir haben selbst noch in neuerer Zeit, wo schon bessere Hilfsmittel zur Production eines concreten Wissens zu Gebote standen, die ähnliche Erscheinung erlebt, dass die Idee des Wissens in abstracto und das Exponiren derselben und die sich daran knüpfenden Hoffnungen so aufgefasst wurden, als ob damit nun auch schon der Inhalt der concreten Wissenschaft als ein bestimmtes Gewusstes erreicht sei.[1] Dies auf Sokrates bezogen, darf man sich nicht darüber wundern, dass die concrete Ausführung seiner fundamentalen Idee grösstentheils vermisst wird und sein allerdings immer höchst bedeutendes Verdienst darauf beschränkt bleibt, eben nur diese Idee als solche zur Geltung gebracht zu haben. Das, was das Leben der Menschen an einzelnen Geschäftskreisen mit bestimmten technischen Zwecken umschliesst, konnte selbstverstanden für Sokrates kein Gegenstand wissenschaftlicher Behandlung sein: dazu fehlte noch so gut, wie Alles, und hat bis in unsere Tage gefehlt. Dennoch ist es sein Verdienst, dass er auf diese Geschäftskreise eine bewusstvolle Aufmerksamkeit hingelenkt hat, und noch mehr, dass er durch die Art, wie er sie als zum Leben der Menschen gehörig auffasste, ein sittliches Moment in sie einführte. Ausserdem zeigen einzelne Mittheilungen Xenophons, dass Sokrates thatsächlich auch auf die Träger solcher Geschäftskreise, auf die Handwerker und Künstler, ganz dem Geiste seiner fundamentalen Ideen entsprechend, insofern bildend einzuwirken suchte, als er durch logische Analyse ihres Thuns den tieferen geistigen, wissenschaftlichen Gehalt desselben hervorzog und dem Zuhörer erkennbar machte.[2] Auch dies haben wir für einen Theil, und zwar nicht für den unbedeutendsten Theil seiner praktischen Philosophie zu halten und darin gleichfalls einen Beweis mehr zu erblicken, dass die Idee einer Socialtheorie in der That die Folge jenes sittlichen Princips gewesen ist, nach welchem Sokrates für jedes menschliche Thun ohne Ausnahme eine volle Berechtigung seines Daseins erst da zugestand, wo ein Wissen von seiner wahren Bedeutung und eine Einsicht in seine

[1] Dies gilt von den ersten Arbeiten Fichte's und Schelling's.

[2] Xenoph. Mem. III, 10 erwähnt Gespräche mit Malern, Bildhauern und Waffenschmiedemeistern.

eigene innere Gliederung und deren Beziehung zum Zweck des Ganzen vorhanden sei. Neben den Geschäftskreisen der Handwerker und Künstler, für die er demnach gleichfalls zuerst den Gedanken ausgesprochen hat, an dessen Realisirung vorzugsweise unsere Zeit mit einigem Erfolg arbeitet, kommen ferner die Geschäfte in Betracht, welche sich enger an die staatliche Seite der menschlichen Gesellschaft anschliessen, wie die Aemter der Feldherrn, der Archonten, kurz der Staatsdiener und andere öffentliche dazu gehörige Berufskreise, wie der Redner u. dgl. Ueber das zu solchen Aemtern und öffentlichen Functionen gehörige, überhaupt auf das staatliche Gemeinwesen bezügliche Thun gab es nun theils zu jener Zeit schon Doctrinen, theils bildeten sie sich, wie gesagt, in der Hand der öffentlichen Lehrer oder Sophisten eben aus, und wir sehen demnach auch Sokrates auf diese Doctrinen bei allen Gelegenheiten hinweisen, durch deren Besitz allein der Inhaber des betreffenden Amtes oder Geschäftes zur richtigen Führung desselben befähigt werden könnte.[1] Auch in diesen Fällen legt Sokrates augenscheinlich immer das grösste Gewicht auf die innere, intellectuelle Handhabung der Kenntnisse und auf die Verbindung der letzteren mit solchen persönlichen Eigenschaften, die nur aus vielseitig ausgebildetem Denken entspringen. Nirgends genügt ihm die blosse Schematik, der nackt technische Mechanismus, die gedankenlose Handlung der blossen Erinnerung und des Gedächtnisses, sondern er will immer nur eine aus der die ganze Persönlichkeit durchdringenden und beherrschenden Einsicht der Sache entspringende Handlungsweise, welche zwischen dem gegebenen Falle und der theoretischen Einsicht einen vollen Einklang stiftet. Hiermit bringt er zugleich den factischen Zustand seiner Vaterstadt, die Gesinnungsweise seiner Mitbürger, sowie auch die Kenntniss der Geschichte derselben rücksichtsvoll in Zusammenhang, zum Beweise, dass die Theorie, die ihm vorschwebte, immer die Beziehung auf den allendlichen Zweck alles individuellen und gesellschaftlichen Handelns im Auge behielt, durch ein der g a n z e n N a t u r d e r V e r h ä l t n i s s e e n t s p r e c h e n d e s V e r f a h r e n zugleich auch des nur hiermit verbundenen Glückes sicher zu sein.[2]

[1] Xenoph. Mem. IV, 7. III, 1. *Ὅτι δὲ τοὺς ὀρεγομένους τῶν καλῶν ἐπιμελεῖς ὧν ὀρέγοιντο ποιῶν ὠφέλει, νῦν τοῦτο διηγήσομαι,* und dann folgt die Erzählung einzelner Fälle in sehr lehrreicher Weise.

[2] Es könnte dies leicht durch eine Analyse der eben erwähnten Stelle bei Xenophon nachgewiesen werden, worin Sokrates über das Geschäft und die

Was drittens die besonderen Doctrinen betrifft, welche, wie Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Medicin, jetzt wie damals, ihr Wissen theils unmittelbar zur Praxis werden lassen und hiermit den Zwecken des Lebens dienen, theils ohne Rücksicht hierauf dasselbe aus rein theoretischem Interesse hegen und zu erweitern suchen, so ist Das, was Xenophon über des Sokrates Verhalten zu ihnen sagt, zwar mit sich selbst nicht in rechter Uebereinstimmung, weil augenscheinlich verschiedene Gesichtspunkte in diesem Bericht unter einander gemischt sind; doch tritt auch hieraus derselbe Grundgedanke, dass das Wissen muss in Handlung übersetzt werden können und dass umgekehrt nur ein vom Wissen regiertes Handeln ein zulässiges ist, deutlich genug hervor.[1] Ein viertes Gebiet des Handelns, für welches er, wie für jedes andere Geschäft, Wissen und Einsicht verlangt, ist das Privathaus, die Privatökonomie, die Familienwirthschaft, und wir haben Grund anzunehmen, dass Sokrates zur Entstehung der hierauf bezüglichen Doctrin, der Oekonomik, durch seine Expositionen dahin gehöriger Fragen nicht wenig beigetragen hat. Wir werden später diesen Theil seiner Socialtheorie durch Xenophon ausgebildet finden und können demnach uns hier auf die damit zusammenhängende Bemerkung beschränken, dass Sokrates wahrscheinlich von dieser Seite wesentlich mit dahin gewirkt hat, dass sich in der Wirthschaft manches seiner Mitbürger ein rationelles Element geltend machte und hierdurch überhaupt das Familienleben sich verbesserte. Während nach allen diesen genannten Richtungen des Handelns immer ein bestimmtes concretes Wissen von Sokrates gefordert wurde, dabei aber doch augenscheinlich das Wissen, welches der Eine in seinem Geschäftskreise bedarf, von einem Anderen in einer davon verschiedenen Thätigkeit entbehrt werden kann, umfasst ein fünftes Gebiet dasjenige Handeln, dessen begründendes und erzeugendes Wissen von Jedermann gewusst werden muss. Es ist das, was wir noch heut zu Tage das moralische oder sittliche oder das ethische im engeren Sinne des Wortes nennen und welches bei Sokrates eines Theils durch seine Tugendlehre, anderen Theils durch gewisse sittliche Grundsätze ausgedrückt wird, die, für uns wenigstens, isolirt und ohne einen nach-

Aufgabe des Feldherrn, sowie über die Befähigung zum Staatsdienst überhaupt spricht.

[1] Xenoph. Mem. IV. 7.

weisbaren Zusammenhang mit seiner Theorie dastehen. Das Folgende soll das hierauf Bezügliche genauer darstellen.

In völliger Uebereinstimmung mit seinem dem ganzen ethischen Gebiete zum Grunde gelegten Gedanken, sowie er oben ausgesprochen ist, erklärt nun Sokrates, dass auch jede der genannten Tugenden, oder allgemein, dass die Tugend ein Wissen sei. Wir haben die Ausdrücke Wissen, Erkenntniss, Einsicht bisher sowohl in Bezug auf das Ethische überhaupt, als auch rücksichtlich der darin unterschiedenen Theile, die kurz vorher genannt sind, immer so gebraucht, dass dadurch im Unterschiede von der Unwissenheit, vom Irrthum, von der blossen Meinung, von dem zufälligen Zusammentreffen der Vorstellung mit dem Wahren, das in der richtigen Definition und der analytischen Verallgemeinerung gewonnene Bewusstsein gemeint wird, das Denken habe hiermit das Gedachte, die Sache, in ihrer eigenen Natur und Wesenheit kennen gelernt. Insofern sich aber nach Sokrates, besonders seit Aristoteles, eine Unterscheidung herausgebildet hat zwischen sogenanntem empirischen und reinen Wissen, zwischen einem Wissen a posteriori und a priori, zwischen Erfahrung und reiner Verstandes- oder Vernunfterkenntniss, und diese Unterscheidung auch jetzt noch von Vielen für giltig und in dem Sinne für wesentlich angesehen wird, als ob eine empirische Erkenntniss weniger bedeute und gelte, als eine Erkenntniss a priori, so ist unter den Geschichtsschreibern der Philosophie auch rücksichtlich des obigen sokratischen Satzes die Frage aufgeworfen, ob darin nur ein empirisches oder ein reines, absolutes Wissen von Sokrates gemeint sei, und die Antwort hat sich bald für das Eine bald für das Andere entschieden. Der Verfasser seinerseits, was er gleich im Voraus erklären will, hält nun zwar, da er jene Unterscheidung, wie sie gewöhnlich gefasst wird, selbst für unrichtig ansieht, die Frage überhaupt nicht für sehr erheblich; doch hofft er, dass jener Ausdruck auch nach der angeregten Seite hin mit am besten dadurch verständlich werden wird, wenn er die historische Bedeutung desselben so genau, wie möglich, zu ermitteln sucht. Dazu gehört selbstverständlich vor Allem, dass man die einzelnen Stellen, worin Xenophon, Plato und Aristoteles jenen sokratischen Lehrsatz entweder direct mittheilen oder ihn expliciren oder im Zusammenhange mit anderen Gedanken verwenden, sorgfältig berücksichtigt. Nur auf diesem Wege erreicht man zugleich den Vortheil, dass man auch in die mit jenem Satze von Sokrates in Verbindung gebrachten, für uns zum Theil paradox

klingenden und doch vielleicht einen tiefen und wahren Sinn einschliessenden Consequenzen sich eine Einsicht eröffnet. Wir heben demnach zunächst aus der Zahl jener Stellen diejenigen heraus, von denen wir meinen, dass sie hier massgebend sind.

Die bei Xenophon vorkommenden Stellen (Mem. I, 1 u. IV, 6), worin derselbe das logische Verfahren des Sokrates im Allgemeinen charakterisirt, und auch an einzelnen Beispielen klar zu machen sucht, wie Sokrates bei jeder Frage auf den Begriff der Sache hinzuarbeiten und sich desselben zu bemächtigen gesucht habe, sind schon im Vorhergehenden erwähnt. An diese schliessen sich die Stellen an, worin Sokrates allgemein die Forderung ausspricht, dass für jedes Geschäft, für ein Handwerk, wie für eine Kunst und zwar für die höheren Künste, wie etwa die Staatskunst, noch mehr, als für die niedrigeren, ebenso wie für die einer jeden Tugend zugehörige Lebensweise Unterricht d. h. absichtliche, begriffliche Bildung nebst Uebung nöthig sei. Dahin gehört vorzüglich das zweite Kapitel des vierten Buches, das neunte Kapitel des dritten Buches der Memorabilien und der Ausspruch Mem. II, 6, 39 *ὅσαι δ᾽ ἐν ἀνθρώποις ἀρεταὶ λέγονται σκοπούμενος εὑρήσεις πάσας μαθήσει τε καὶ μελέτῃ αὐξανομένας.* Dann folgen die Stellen, worin es heisst, dass Sokrates zwischen der *σοφία* und der *σωφροσύνη* eine innere Abhängigkeit von einander gesetzt und insbesondere, dass er auch die Gerechtigkeit und jede andere Tugend für eine *σοφία* erklärt habe.[1] Endlich ist noch die Stelle zu erwähnen, wo es heisst, Sokrates habe nicht sowohl sich beeilt, seinen Schülern eine Fertigkeit und Geschicklichkeit im Reden und Handeln, als vielmehr Allem zuvor die *σωφροσύνη* beizubringen, indem nach seiner Ueberzeugung ohne die letztere jene Fertigkeit nur zu Schlechtigkeiten führe.[2]

[1] XENOPH. Mem. III, 9 *Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν, ἀλλὰ τῷ τὰ μὲν καλά τε καὶ ἀγαθὰ γιγνώσκοντα χρῆσθαι αὐταῖς καὶ τῷ τὰ αἰσχρὰ εἰδότα εὐλαβεῖσθαι σοφόν τε καὶ σώφρονα ἔκρινε. — Ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* In IV, 2 sind die Fragen des Sokrates zu beachten: *ἆρ᾽ οὖν τῶν δικαίων ἐστὶν ἔργα ὥσπερ τῶν τεκτόνων; — Δοκεῖ δέ σοι μάθησις καὶ ἐπιστήμη τοῦ δικαίου εἶναι, ὥσπερ τῶν γραμμάτων; Ἔμοιγε.*

[2] Mem. IV, 3 *Τὸ μὲν οὖν λεκτικοὺς καὶ πρακτικοὺς καὶ μηχανικοὺς γίγνεσθαι τοὺς συνόντας οὐκ ἔσπευδεν, ἀλλὰ πρότερον τούτων ᾤετο χρῆναι σωφροσύνην αὐτοῖς ἐγγενέσθαι. Τοὺς γὰρ ἄνευ τοῦ σωφρονεῖν ταῦτα δυναμένους ἀδικωτέρους τε καὶ δυνατωτέρους κακουργεῖν ἐνόμιζεν εἶναι.*

Diese Stellen beweisen zunächst, dass, wenn Sokrates auf ein Wissen dringt, er mit diesem Worte ebensowohl eine aus der Erfahrung stammende, als auch eine durch Nachdenken über die Bedeutung und den Zusammenhang der allgemeinen Vorstellungen und Begriffe sich ergebende Erkenntniss gemeint hat, immer aber einen Besitz geistigen Vermögens der Art, dass nicht der einzelne concrete Fall dem geistigen Vermögen erst einen Inhalt und eine Richtung zu geben, sondern dass umgekehrt das von dem Handelnden schon mitgebrachte Wissen den einzelnen Fall zu beherrschen bestimmt war. Sokrates erscheint hier nach dem ausdrücklichen, unverdächtigen Zeugniss Xenophons als ein Mann, der Erfahrung und Denken noch gar nicht in der Weise trennt, wie dies später geschehen ist, der vielmehr je nach der Natur, welche der Sphäre des betreffenden Handelns zukommt, bald die aus der verallgemeinernden Sammlung der gemachten Erfahrungen entsprungenen Urtheile und Schlüsse, bald die aus der Verstandesthätigkeit resultirenden Erklärungen und Folgerungen, bald, wo es nöthig ist, Beides in seiner Zusammenwirkung für allein entscheidend ansieht. Dieses Zeugniss erblicken wir unsererseits namentlich in den zuletzt angeführten Stellen, in Verbindung mit den Erörterungen, welche Xenophon rücksichtlich der einzelnen Tugenden den Sokrates anstellen lässt. Zunächst nämlich hat Sokrates, wie es dort heisst, die den einzelnen Fällen sich accommodirende Fertigkeit und Geschicklichkeit des Redens und Handelns als etwas mit der *εὐπραξία* (vgl. oben) meistens im Widerstreit Stehendes verworfen, und verlangt dafür die *σωφροσύνη*. Dies Wort aber bedeutet hier ganz augenscheinlich die zwischen der Erkenntniss des Richtigen und dem möglichen Handeln überhaupt in der Mitte stehende geistige Befähigung, auf jene erstere Erkenntniss und eben in Folge derselben auch allein das richtige Handeln folgen zu lassen: wir könnten sagen, sie sei die persönliche Sittlichkeit Dessen, der auch das Sittliche kennt, wenn nicht unser deutscher Ausdruck Sittlichkeit uns daran gewöhnt hätte, immer dabei an das Gute im eigentlichen Sinne, und fast gar nicht an das Mitbestimmende der verschiedenen Acte der Intelligenz zu denken, die im sokratischen Sinne jedesmal dabei sind. Dass Sokrates diese *σωφροσύνη* nicht trennte von der *σοφία*, kommt daher, weil, wie wir später genauer zu erwähnen haben werden, eben die Erkenntniss unmittelbar für ihn der Befähigung zum richtigen Handeln oder dem wirklichen Besitz der gekannten und gewussten Handlungssphäre

gleich kam und überdies von einer schwankenden Wahl eines ihr gegenüberstehenden abstracten Willens zwischen Folgeleistung und Ausführung des Erkannten oder nicht bei Sokrates keine Rede ist. Die *σοφία* selbst endlich, welches Wort sonst oft genug mit *σωφροσύνη* gleichbedeutend genommen wird, ist hier das die *σωφροσύνη* nothwendig bedingende Erkannthaben und Wissen und zwar, wie es wörtlich heisst, Dessen, was Sokrates *τὰ καλά τε καὶ ἀγαθά* nennt. Was dies letztere aber ist, haben wir früher genauer angegeben, und in Erinnerung daran wird Niemand behaupten können, dass ein solches Wissen nicht, im Gegensatz zu blosser Klugheit und Geschicklichkeit, ein Complex von Sätzen sei, die sich den schwankenden Einzelfällen des Lebens gegenüber als giltige und unveränderliche Wahrheiten ansehen lassen, mögen sie nun durch eine verständige Verallgemeinerung aus der Erfahrung gewonnen sein oder durch logische Aufklärung und Verdeutlichung gewisser innerer specifisch-sittlicher Erlebnisse als unmittelbare Gewissheiten angesehen werden. Obgleich die erstere von beiden Annahmen vorzugsweise auf dasjenige Wissen passt oder demjenigen *σοφός* zukommt, dem das Handeln eines *σώφρων* in complicirten Lagen, wie in denen eines Feldherrn, eines Staatsmannes u. s. w., eigen ist, indem in solchen Fällen Erfahrung ebenso nöthig wird, als Kenntnisse und Verstand, so mischt sie sich doch auch in die der zweiten Annahme zugehörigen Fälle. Diese letzteren sind aber die, bei denen hervorragend die ethischen Prädicate des Handelns von den Tugenden hergenommen werden, und es kommt demnach darauf an, auch hierfür noch die Bestätigung den Mittheilungen des Xenophon d. h. den von Sokrates berichteten Erörterungen über die einzelnen Tugenden zu entlehnen. Wir wählen dazu die Exposition über die Gerechtigkeit. Sokrates äussert in Gegenwart Anderer,[1] so dass der Sophist Hippias es hört, wenn Jemand ein Schuster oder ein Baumeister oder ein Schmied u. dgl. werden wollte, sei leicht Jemand zu finden, bei dem er solche Kunst erlernen könne; wolle er aber entweder selbst lernen oder seinen Sohn lernen lassen, was gerecht sei, so komme er in Verlegenheit, weil dazu kein Lehrmeister vorhanden sei. Hippias wirft ihm spottend die häufige Wiederholung desselben Gedankens vor und giebt dadurch Anlass, dass Sokrates Das, was er unter Gerechtigkeit versteht, also sein Wissen der Gerechtigkeit, worin die Gerechtigkeit selbst liegt, exponirt. Es

[1] Xenoph. IV, 4.

ist wichtig zu bemerken, dass Sokrates, dem Verfahren des Hippias und anderer Lehrer gegenüber,[1] die sich rühmten, ethische Objecte der Art nicht immer in derselben sich gleichbleibenden Weise abzuhandeln, sondern ihre Meinung darüber öfter wechselten, sogleich die Frage aufwirft, ob er, Hippias, auch über solche Dinge, von deren wirklicher Beschaffenheit er wahrhaft unterrichtet sei, wie z. B. aus welchen Buchstaben der Name Sokrates bestehe oder wie viel zweimal fünf sei und dgl., bald so bald anders spreche, und hiermit deutlich genug zu verstehen giebt, dass das Wissen von der Gerechtigkeit auch nur in derselben Weise, nie anders, als was es eben sei, ausgedrückt werden könne. Und welches Wissen führt Sokrates nun als dasjenige an, welches weiss, was die Gerechtigkeit ist? Zunächst kommen einige negative Sätze: falsches Zeugniss ablegen, Sykophantie treiben, unter Freunden Zwietracht stiften und in der Stadt Aufruhr erzeugen, ist ungerecht. Dann folgt die positive Erklärung: gerecht ist, so leben, wie die Gesetze fordern. Diesen Satz stellt er in seiner Wahrheit dar zunächst in Bezug auf die Gesetze des Staates: seine Wahrheit wird dadurch, dass Staatsgesetze mitunter wieder abgeschafft oder modificirt werden, nicht aufgehoben, ebenso wenig wie Jemand die Mannszucht im Kriege darum tadeln wird, weil es Frieden werden kann. Auch die Geschichte zeigt, dass, je sicherer und constanter der Gehorsam der Bürger gegen die Gesetze des Staates ist, desto wahrscheinlicher der Staat sich hebt und sowohl im Kriege, wie im Frieden, sich am besten befindet, wozu Sparta den Beleg giebt, und weshalb immer diejenigen Archonten die vorzüglichsten sind, welche unter den Bürgern den meisten freiwilligen Gehorsam zu erzeugen wissen. Dazu kommt, dass jeder Staat den inneren Frieden für sein höchstes Gut ansieht, weshalb nicht blos die Behörden zur Ruhe ermahnen, sondern in ganz Hellas die Bürger eines Staates sich eidlich zum friedlichen Zusammenleben d. h. zur Beobachtung der Gesetze verpflichten. Kurz, es ergiebt sich aus der Geschichte, aus der allgemeinen Anerkennung des Satzes, aus der allgemeinen Werthschätzung des durch diese Anerkennung Ermöglichten und aus der einfachsten Schlussfolge in Rücksicht auf die entgegengesetzte Annahme, dass ohne eine unter Allen verbreitete friedliche Gesinnung, welche sich in der Beobachtung der Gesetze zeigt, kein Staat ein guter Staat sein kann.

[1] So ist z. B. ähnlich die Situation zwischen Kallikles und Sokrates im Gorgias des Plato p. 491.

Dasselbe Resultat ergiebt sich, fährt Sokrates fort, wenn wir die Lage des einzelnen Bürgers berücksichtigen, und annehmen, dass er gesetzlich lebt. Führt hierbei Sokrates eine Reihe von Erfolgen auf, die sämmtlich in anständiger und ehrenwerther Weise zum Glück des Individuums beitragend angesehen werden, so müssen wir hierbei den Xenophon durch Plato ergänzen und uns erinnern, dass Sokrates durch Wort und That die Wahrheit seines Wissens, worin die Gerechtigkeit besteht, auch für den Fall aufrecht erhalten hat, wo die Folgen des Gehorsams gegen die Gesetze des Staates mit der gewöhnlichen Schätzung nach Glück und Unglück nicht übereinstimmen oder wo die Gesetze selbst oder deren gesetzliche Handhabung von Seiten der dazu bestellten Personen mit der Ansicht des Bürgers im Widerstreit stehen. Dies beweist, dass das Wissen, welches Sokrates die Gerechtigkeit nennt, nach seinem Sinn in allen Fällen, also allgemein in Uebereinstimmung sein muss sowohl mit der physischen Bedingung, wie mit der ethischen Bestimmung des Staates überhaupt d. h. mit dem Gedanken, der Staat muss existiren und seinen Zweck, das Glück des Ganzen, welches der Einzelne durch sein Verhalten mit zu erzeugen hat, dadurch realisiren können, dass der Einzelne unbedingt dem Gesetze Folge leistet. Nach dieser Exposition der obigen fundamentalen Erklärung, was die Gerechtigkeit sei, nach der Seite der Staatsgesetze, folgt dann zweitens die Angabe, inwiefern in dem Inhalte des Wissens, welches die Gerechtigkeit ist, auch der Gehorsam gegen die ungeschriebenen Gesetze d. h. gegen diejenigen mit gesetzt wird, welche, von Menschen nicht gegeben, doch von Allen als Gesetze angesehen werden. Die angeführten sind: erstens, dass man die Götter verehre, zweitens die Aeltern in Ehren halte, drittens, dass Aeltern und Kinder sich nicht geschlechtlich mit einander vermischen, viertens, dass man seinem Wohlthäter die Wohlthat vergelte. Ihre Natur, dass sie nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs sind, wird, während es von den beiden ersteren als allgemein zugestanden gilt, rücksichtlich der beiden letzteren daraus erwiesen, weil ihre Uebertretung nach dem Gange der Dinge, ohne dass ihnen persönliche Richter und Strafvollzieher zur Seite stehen, von der Strafe begleitet wird.[1] Endlich, insofern nun die obige Er-

[1] Die Strafe, welche nach dem natürlichen Gange der Dinge auf die Uebertretung des dritten Gesetzes folgt, besteht darin, dass die Nachkommenschaft schlecht wird. Die Uebertretung des letzten Gesetzes hat naturgemäss zur Folge, dass der Undankbare sich seine Wohlthäter entfremdet.

klärung in Bezug auf die Staatsgesetze bewahrheitet und in Bezug auf die ungeschriebenen Gesetze mit Sicherheit behauptet werden kann, dass Das, was die Götter vorschreiben, gewiss das Gerechte ist, wird zum Schluss derselbe Gedanke in der religiösen Sprache wiederholt: *καὶ τοῖς θεοῖς ἄρα τὸ αὐτὸ δίκαιόν τε καὶ νόμιμον εἶναι ἀρέσκει.*

Werfen wir jetzt die allgemeine Frage, von welcher Art das Wissen sei, worin, wie Sokrates behauptet, jede Tugend und also die Tugend überhaupt besteht, in besonderer Berücksichtigung des eben mitgetheilten speciellen Falles auf, nämlich desjenigen Wissens, worin die Gerechtigkeit besteht, so haben wir zunächst einfach zu antworten: es ist das Wissen, welches alle die angeführten und erörterten Sätze nebst anderen, die etwa noch damit zusammenhängen, weiss; es ist das Wissen mit diesem bestimmten Inhalte. Man darf also nicht meinen, als ob, wenn nun dieses Wissen ein Wissen des Guten genannt würde, hiermit noch ein anderes, höheres, abstracteres Wissen angedeutet wäre: eine solche Meinung passt in die sokratische Theorie gar nicht, sondern ist eine Uebertragung moderner speculativer Erlebnisse in die ersten Anfänge der Ethik.[1] Dennoch, obgleich hier die Gerechtigkeit — und was von dieser Tugend gilt, würde sich auch von jeder anderen nachweisen lassen — eine Wissenschaft ist von einem Complex von Sätzen, die sämmtlich als zusammengehörig unter einer allgemeinen Formel d. h. der fundamentalen Definition des Begriffs der Gerechtigkeit stehen, wird Niemand im Stande sein, zu behaupten, weder, dass die in diesen Sätzen liegenden Wahrheiten blosse Erfahrungsmaximen sind, noch, dass sie auf aprioristischer Deduction beruhen. Vielmehr wer die Bedeutung jener Sätze genau erwägt und zugleich die ihnen stillschweigend zum Grunde liegenden Prämissen aufsucht, die, wenn es darauf angekommen wäre, auch Sokrates mit Sicherheit würde haben anführen können, der wird finden, dass diese Prämissen einmal in der lebendigen Thatsächlichkeit eines starken Rechtsgefühls, sowie in dem Bewusstsein liegen, dass eine vernünftige Gestaltung des socialen Lebens ebenso wenig mit Unordnung, perpetuirlicher Veränderlichkeit, individueller Begehrung und Handlung, als mit der Beliebigkeit brutaler Gewalt vereinbar ist; dass sie zweitens in der Annahme stecken, der Staat habe einen über das Individuelle zwar hinausgehenden höheren Zweck, der aber doch nicht anders, als

[1] Der Verf. verwirft hiermit die eine Seite der Auffassung von Brandis.

durch ein diesem Zwecke entsprechendes Verhalten erreicht werden kann und zugleich so beschaffen ist, dass dadurch der Einzelne auch seinen Particularzweck mit erreicht, nämlich dort, wie hier, die der Eupraxie unbedingt folgende Eudämonie; und dass sie drittens in der Bestätigung dieser rationellen Sätze von Seiten der Geschichte liegen, welche Demjenigen, der sie in dem Wissen von diesen Sätzen auffasst und beurtheilt, einen empirischen Beleg zu der Wahrheit derselben an die Hand giebt.

Mit diesem Resultat, das eben aus Xenophon gewonnen ist, stimmen nun auch die hierher gehörigen Stellen bei Plato überein. Auch bei Plato, obgleich er niemals so direct und positiv von Sokrates berichtet, dass er die Tugend für eine *σοφία* oder *ἐπιστήμη* gehalten habe, ergiebt sich doch aus den vielen Stellen, die sich mit diesem Gedanken beschäftigen, derselbe Sinn, dass dieses Wissen bald in Analogie mit dem Wissen jeder anderen Kunst und Doctrin aufgefasst wird, bald sich mit den Resultaten des Nachdenkens über den Menschen, die menschlichen Angelegenheiten und den Gang ihrer Geschichte identificirt, bald endlich dasselbe ist, was wir noch jetzt die unmittelbare Evidenz des sittlichen Urtheils oder die unläugbare Richtigkeit der Aussprüche des moralischen und rechtlichen Gewissens nennen. Im Lysis spricht Sokrates mit einem jungen Menschen ganz so, wie Xenophon ihn reden lässt, wenn klar und begreiflich gemacht werden soll, dass, wer sich in Unwissenheit befindet, eigentlich ein Sklav ist und schlechterdings an seinem eigenen Unglück arbeitet, dagegen das Wissen, die Erkenntniss d. h. wenn man Das, was man zu thun beabsichtigt, auch wirklich gelernt hat und versteht, den Besitzer frei, bei seinen Mitmenschen geachtet, sowie des Erfolges seiner Handlungen sicher macht.[1] Dasselbe liegt in dem Gespräche Euthydemos, wo die *σοφία* immer in dem Sinn des sachkundigen Verständnisses gebraucht wird.[2]

Im Protagoras, wo die Frage nach der Lehrbarkeit der Tugend und ob es nur eine giebt oder viele verschiedene Tugenden, besprochen wird, haben die Ausdrücke Wissen und Einsicht, worin die Tugend besteht, unzweifelhaft den Sinn, dass damit recht

[1] Plato Lysis p. 208—211.

[2] Plato Euthyd. p. 279 u. f. *ἡ σοφία ἄρα πανταχοῦ εὐτυχεῖν ποιεῖ τους ἀνθρώπους· οὐ γὰρ δήπου ἁμαρτάνοι γ᾽ ἄν ποτέ τις σοφίᾳ, ἀλλ᾽ ἀνάγκη ὀρθῶς πράττειν καὶ τυγχάνειν· ἢ γὰρ ἂν οὐκέτι σοφία εἴη.*

eigentlich die Resultate von Verstandesacten gemeint sind, womit ohne allen Einfluss subjectiver Gemüthszustände die vorliegende Sache nach ihrer wesentlichen Natur erwogen und erkannt wird.[1] Im Laches, wo man die Gesammtheit aller Kenntnisse, in deren Besitz die Tapferkeit besteht, unter die allgemeine Formel zu bringen sucht, dass die Tapferkeit die Kenntniss des zu Fürchtenden und Nichtzufürchtenden sei, wird ganz so verfahren, wie wenn man den Inhalt einer Doctrin, z. B. der Medicin oder der Landwirthschaftslehre, bestimmte, und ausdrücklich erwähnt, dass das Wissen nicht blos die Beschaffenheit des gegebenen Falles, sondern auch das Geschichtliche der Sache kennen und überdies auf Grundlage der Kenntniss der gegenwärtigen und früheren Momente im Stande sein müsse, zu beurtheilen, wie das noch Künftige, das noch in Frage Stehende am besten zu bewerkstelligen sei.[2] Ein anderes Beispiel dazu, dass die Parallele mit anderen Künsten und Doctrinen den Gedanken leitet, auch die Tugend sei der Name für eine Lehre, im Unterschiede von Irrthum, Meinung und Glaube, giebt der erste Alcibiades, und zwar für eine derartige Lehre, welche im Nachdenken des Menschen wurzelnd zugleich auch ihren Effect auf den Menschen selbst ausübt.[3] Dieser Gedanke liegt auch der Erörterung der Frage, was die Tugend sei, im Meno zum Grunde, indem die Annahme, sie sei lehrbar, ohne Weiteres zur Folgerung benutzt wird, dass sie also eine Wissenschaft, ein Complex feststehender und für eine bestimmte Sphäre des Handelns in vorkommenden Fällen massgebender Sätze sein müsse. Einen klaren Beleg endlich auch für den Fall, dass der sokratische Begriff des Wissens identisch ist mit der für unmittelbar gehaltenen Wahrheit eines sittlichen Urtheiles, giebt die Abhandlung im Gorgias und insbesondere die schöne Exposition über die sittliche Verpflichtung des Bürgers zum Gehorsame gegen die Gesetze des Staates im Krito. Im Gorgias

[1] Prot. p. 352, 357.

[2] Plato Laches p. 199. *Σω. Ἐγὼ δὴ φράσω. δοκεῖ γὰρ δὴ ἐμοί τε καὶ τῷδε, περὶ ὅσων ἐστὶν ἐπιστήμη, οὐκ ἄλλη μὲν εἶναι περὶ γεγονότος, εἰδέναι ὅπῃ γέγονεν, ἄλλη δὲ περὶ γιγνομένων, ὅπῃ γίγνεται, ἄλλη δὲ ὅπῃ ἂν κάλλιστα γένοιτο καὶ γενήσεται τὸ μήπω γεγονός, ἀλλ' ἡ αὐτή. οἷον περὶ τὸ ὑγιεινὸν εἰς ἅπαντας τοὺς χρόνους οὐκ ἄλλη τις ἢ ἡ ἰατρική κτλ. Σὺ ἡμῖν ξυμφῄς περὶ τῶν αὐτῶν τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην καὶ ἐσομένων καὶ γιγνομένων καὶ γεγονότων ἐπαΐειν.*

[3] Auch dieses platonische Gespräch hat mit xenophontischen Darstellungen die grösste Aehnlichkeit.

ist der Grundgedanke, dass auch die Kunst der politischen Rede in keinem Falle darauf ausgehen dürfe, eine blosse Meinung über Recht und Unrecht zu erregen und demnach auch Unrecht als Recht oder dieses als Unrecht erscheinen zu lassen, sondern dass sie ihrem wahren Begriffe entsprechend nichts Anderes wollen könne, als dem Recht zur Anerkennung zu verhelfen, unstreitig ein Eigenthum des Sokrates, und eben deshalb gehört ihm auch die Folge dieses Gedankens, dass die Staatsrhetorik ein Theil der ethischen Wissenschaft, nämlich ein Theil der Wissenschaft der Gerechtigkeit (der Rechtswissenschaft) sei. Es wird dieser Gedanke sogar nachher unter den einzelnen Sätzen der sokratischen Ethik nochmals mit aufgezählt werden müssen, weil seine Tragweite in der damaligen Zeit — und auch unsere Gegenwart würde Anlass genug geben, etwas Aehnliches von ihr zu behaupten, — allen Denen, die ihm huldigten, um so grösser erschienen sein muss, je weiter die gewöhnliche Praxis der öffentlichen Redner von ihm entfernt war. Im Krito erscheint uns Sokrates bekanntlich als Staatsgefangener, der, wie wir annehmen dürfen, überzeugt war, dass der Urtheilsspruch seiner Richter ihm eine unverdiente Strafe zuerkannt habe. Die Liebe seiner Freunde will ihn durch die Ermöglichung der Flucht vom Tode retten und stellt ihre Absicht im günstigsten Lichte dar. Was aber thut Sokrates? „Wir müssen überlegen,“ antwortet er dem Krito, „ob wir Das, was du wünschest, thun dürfen oder nicht; denn ich habe stets die Ueberzeugung gehegt, dass ich im Bereich alles Dessen, was ich als das Meinige anzusehen habe, nichts Anderem, als nur dem nach gehörigen Nachdenken von mir als dem besten erkannten Grunde Folge leisten dürfe: diesen und andere von mir früher aufgestellte Grundsätze kann ich auch in meiner jetzigen Lage nicht verwerfen, sondern habe noch dieselbe Scheu und Achtung vor ihnen, wie sonst. Unter diesen Grundsätzen war auch noch der, dass man von den verschiedenen Meinungen der Menschen immer nur die richtige d. h. die Aussprüche der Sachverständigen (φρόνιμοι) hochschätzen müsse. Hat dies schon bei allen gewöhnlichen Verrichtungen des Lebens seine Giltigkeit, so noch insbesondere da, wo es sich um Recht und Unrecht, um Schändliches und Löbliches, um Gutes und Schlechtes, wie in unserm gegenwärtigen Falle, handelt: hier kommt es nicht auf die Meinung der Menge, sondern des Einen allein an, der des Genannten kundig ist. Folgen wir Diesem — und ich meine hiermit die Wahrheit selbst — nicht, so werden wir Das, was durch die richtige Handlung

als das Bessere erfolgt wäre, durch unrichtiges Handeln verderben. Aus diesem Gesichtspunkte behaupte ich auch ferner noch den Grundsatz, dass nicht das Leben der Güter höchstes ist, sondern das gute Leben, und darunter verstehe ich ein edles und gerechtes Leben. Hiernach nun heisst jetzt die Frage, auf die es allein ankommt: ist es Recht, dass ich ohne Erlaubniss der Athener den Kerker verlasse? Um die Entscheidung zu finden, gehe ich wieder von einem stets von mir aufgestellten Grundsatze aus, nämlich, dass man in keiner Weise Unrecht thun darf und dass, wer Unrecht thut, in jedem Falle etwas Schlechtes und Schändliches thut.[1] Hieraus folgt unmittelbar, nicht blos, dass man Niemandem ein Wehe zufügen darf, sondern auch dass, was für ein Wehe man selbst von einem Anderen erleidet, man dies nicht durch Wiederwehethun vergelten darf; denn das Eine wie das Andere wäre Unrecht. Ich weiss wohl, dass nur Wenige diese Sätze für wahr halten, aber auch, dass zwischen Denen, die sie annehmen, und Denen, die sie verwerfen, schlechterdings keine gemeinsame Ueberlegung möglich ist, vielmehr nichts Anderes übrig bleibt, als dass jede von beiden Parteien, indem sie auf ihre widerstreitenden Grundsätze hinblicken, der anderen den Rücken kehrt. Halten wir also an unseren Grundsätzen fest und werfen nun die weitere Frage auf, ob Jemand, der einem Anderen Etwas als Recht zugestand, dies auch halten muss oder nicht, so kann darüber kein Zweifel sein, dass er es zu halten hat. Denn wie würde ich, wenn ich im Ungehorsam gegen die Stadt diesen meinen Ort verliesse, nicht Denen, denen ich es am wenigsten sollte, ein Wehe thun und unrecht handeln? Könnten nicht in dem Augenblick, wo wir von hier, so zu sagen, entschleichen wollten, die Ge-

[1] Plato Krito p. 49 die schönen Sätze: *Οὐδενί τρόπῳ φαμὲν ἑκόντας ἀδικητέον εἶναι, ἤ τινι μὲν ἀδικητέον τρόπῳ, τινὶ δὲ οὔ; ἢ οὐδαμῶς τό γε αδικεῖν οὔτε ἀγαθὸν οὔτε καλόν, ὡς πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὡμολογήθη; ὅπερ καὶ ἄρτι ἐλέγετο. ἢ πᾶσαι ἡμῖν ἐκεῖναι αἱ πρόσθεν ὁμολογίαι ἐν ταῖςδε ταῖς ὀλίγαις ἡμέραις ἐκκεχυμέναι εἰσί, καὶ πάλαι, ὦ Κρίτων, ἄρα τηλικοίδε γέροντες ἄνδρες πρὸς ἀλλήλους σπουδῇ διαλεγόμενοι ἐλάθομεν ἡμᾶς αὐτοὺς παίδων οὐδὲν διαφέροντες; ἢ παντὸς μᾶλλον οὕτως ἔχει, ὥσπερ τότε ἐλέγετο ἡμῖν; εἴτε φασὶν οἱ πολλοὶ εἴτε μή, καὶ εἴτε δεῖ ἡμᾶς ἔτι τῶνδε χαλεπώτερα πάσχειν εἴτε καὶ πραότερα, ὅμως τό γε ἀδικεῖν τῷ ἀδικοῦντι καὶ κακὸν καὶ αἰσχρὸν τυγχάνει ὂν παντὶ τρόπῳ; φαμέν, ἢ οὔ; Κρ. Φαμέν.*

setze und das städtische Gemeinwesen selbst vor uns treten und sagen: „was hast du vor, Sokrates? Bedeutet die Handlung, die du beabsichtigst, etwas Anderes, als dass du uns nach Möglichkeit zu Grunde zu richten gedenkst? Oder meinst du, der Staat werde nicht zerrüttet, wo die gefällten Richtersprüche nicht in Kraft erhalten, sondern von Privatleuten über den Haufen geworfen werden?" Möchte mithin ein Anderer und zumal ein Redner in solchem Falle Mancherlei zu sagen wissen, wo das Gesetz, welches vorschreibt, dass richterlich gefällte Urtheilssprüche in Kraft bestehen sollen, übertreten wird: wir unsererseits dürften aber nicht einmal erwiedern, die Stadt habe uns ein Unrecht gethan, indem sie nicht recht gerichtet. Denn, würden die Gesetze zu sprechen fortfahren, war es nicht zwischen uns und dir Uebereinkunft, dass du dich bei allen gerichtlichen Entscheidungen der Stadt, wie sie auch ausfallen, zu beruhigen habest? Und um welcher Schuld willen von unserer und der Stadt Seite widersetzest du dich uns? Hast du nicht uns zunächst dein Leben zu verdanken, da durch uns dein Vater deine Mutter zur Frau nahm, die dich geboren hat? Oder hast du etwa unseren Ehegesetzen etwas vorzuwerfen, oder den Gesetzen über die Ernährung und Erziehung der Kinder? Da du also durch deine Geburt, deine Ernährung und Erziehung der Unsrige bist und du schon gegen deinen leiblichen Vater oder deinen Herrn, wenn du einen hättest, nicht in einem Rechtsverhältnisse zu gleichen Theilen stehst, wonach du etwa, wenn du gescholten wirst, wieder schelten, oder wenn du geschlagen wirst, wieder schlagen dürftest: wie sollte es dir gegen dein Vaterland und dessen Gesetze erlaubt sein und mit der von dir erstrebten Tugend der Gerechtigkeit übereinstimmen, Beide, wenn sie es für Recht erklären, dass du umkommst, wo möglich wieder zu verderben? Oder ist es deiner Weisheit verborgen geblieben, dass das Vaterland ehrwürdiger ist und heiliger, als Vater, Mutter und alle Vorfahren und bei den Göttern und allen denkenden Menschen mehr gilt? und dass man das Vaterland, selbst wenn es zürnt, in Ehren halten, ihm in allen Fällen gehorchen, die Strafen, die es auferlegt, ruhig dulden, von ihm sich in den Kampf schicken und sich verwunden oder tödten lassen, von keinem Posten, auf den es uns stellt, weichen, sondern alle seine Befehle, im Kriege, vor Gericht und allerwärts vollziehen muss und ihm nirgends mit Gewalt entgegentreten, sondern da, wo uns sein Handeln nicht gefällt, nur auf dem Wege des Rechts versuchen darf, es eines Anderen zu über-

zeugen? Ausserdem wirst du wissen — so werden die Gesetze fortfahren — dass es jedem Athenienser, nachdem er uns Gesetze und unser inneres Staatswesen hinreichend kennen gelernt hat, falls wir ihm nicht gefallen, gesetzlich freisteht, mit seiner Habe auszuwandern, wohin es ihm beliebt. Wer aber sieht, wie wir Recht und Gerechtigkeit handhaben, und unter uns bleibt, von dem nehmen wir an, dass er durch die That uns zugesagt habe, er wolle unseren Befehlen gehorchen; und gehorcht er uns nicht, dann, behaupten wir, thut er ein dreifaches Unrecht, weil er uns weder als seinen Erzeugern noch als seinen Erziehern den schuldigen Gehorsam leistet und drittens, weil er nach freiwilliger Unterwerfung und obgleich wir ohne alle brutale Gewalt rücksichtlich unserer Befehle Jedem für den Fall, dass wir in seinen Augen etwas nicht recht machen, die Wahl lassen, entweder uns eines Besseren zu überzeugen oder das Befohlene zu thun, doch keins von Beidem thut."

An diese rechtlichen Gesichtspunkte knüpft Sokrates dann zum Schluss auch hier die ihm consequente Frage, was daraus folgen d. h. was Gutes (*τί ἀγαθόν*) für ihn und seine Freunde aus seiner Flucht erwachsen würde, und zeigt, dass die Folge solcher Handlung auch mit der verständigen Schätzung anderer Güter nicht übereinstimme,[1] sowie er andererseits sein ganzes Räsonnement auch hier in den religiösen Grundton seiner Ethik zurücklenkt.[2] Mit Absicht ist diese Stelle hier so ausführlich mitgetheilt, weil sie zum deutlichsten Beweise Dessen dient, was wir oben von der Natur des Wissens, das Sokrates im Sinn hatte und beanspruchte oder suchte, im Hinblick auf alle hier immer mit einander übereinstimmenden Berichte von Xenophon und Plato gesagt haben. Dies und von solcher Art ist das sokratische Wissen, was und wie es in den angeführten Sätzen liegt; und es ist nirgends etwas Dunkles darin, dass ein solches Wissen ebensowohl ein empirisches, und auch nicht, als ein reines Vernunftwissen, und auch nicht, genannt werden kann. Hiermit stimmen denn endlich auch, was noch in Kürze zu erwähnen ist, die Stellen bei Aristoteles überein, die wir je-

[1] Es ist unzweifelhaft erlaubt, den Gedanken hier so zu wenden, um hervortreten zu lassen, dass auch hier die Bedeutung des *ἀγαθόν* ganz mit der oben angegebenen übereinstimmt.

[2] Die Schlussworte des Dialogs: *Ἔα τοίνυν, ὦ Κρίτων, καὶ πράττωμεν ταύτῃ, ἐπειδὴ ταύτῃ ὁ θεὸς ὑφηγεῖται.*

doch, da sie sachlich nichts Neues enthalten, mit den nöthigen Bemerkungen unter den Text setzen.[1]

[1] Arist. Eth. Nic. Γ, 1116, b. 3. Hier sagt Aristoteles: es scheint, als ob man die Tapferkeit auch für eine gewisse Erfahrenheit (ἐμπειρία) erklären kann, — und fährt fort; ὅθεν καὶ ὁ Σωκράτης ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν. Hurndall (de philosophia morali Socratis. Heidelberg, 1853) folgert hieraus, dass der Sinn der sokratischen ἐπιστήμη identisch sei mit der ἐμπειρία. Dies ist unrichtig: jenes Wort ἐμπειρία gehört in der Satzverbindung dem Aristoteles; insofern der letztere seinerseits lehrte, dass aus der Empirie Wissenschaft werde, wird er durch das eine Wort an das andere erinnert und hierdurch auch an die Erklärung des Sokrates, die aber darum noch nicht denselben Sinn hat. Was diese Stelle beweist, ist nur, dass die Annahme, Sokrates sei auf seinen Satz durch Analogie geführt, richtig ist. Unter den Stellen Eth. Nic. Γ. 1229, a, 15 u. 1230, a, 7; Mag. Mor. A. 1690, b. 29 dient namentlich die zweite dazu, zu zeigen, dass Aristoteles gar nicht will den Sinn der sokratischen Behauptung feststellen. Er führt einzelne Arten von Fällen an, wo von der Tapferkeit die Rede ist, und sagt: „den Erwähnten zunächst stehen Diejenigen, welche in Folge einer gewissen Erfahrenheit Gefahren ertragen, wie dies häufig bei Soldaten vorkommt; aber diese Erfahrenheit hat doch einen ganz anderen Sinn, als Sokrates mit seiner Meinung verband, der auch sagte, die Tapferkeit sei ein Wissen: nicht nämlich darin, weil sie das Schreckliche kennen, sind in solchen Fällen die Soldaten tapfer, sondern weil sie wissen, dass sie gegen das Schreckliche hinreichend geschützt sind." Eth. Nic. Z, 1144, b, 18—34. In dieser ausführlichen Stelle heisst es: „aus den angegebenen Gründen begreift man, warum τινές φασι πάσας τὰς ἀρετὰς φρονήσεις εἶναι, καὶ Σωκράτης τῇ μὲν ὀρθῶς ἐζήτει τῇ δ' ἡμάρτανεν," und nun fährt Aristoteles fort: will Sokrates gesagt haben, alle Tugenden **sind** φρονήσεις, so hat er Unrecht; will er aber gesagt haben, jede Tugend ist nicht ohne φρόνησις, so hat er Recht." Dies erklärt A. so: „Alle, welche die Tugend nicht definiren und sagen, sie sei eine ἕξις und dann noch hinzufügen in Bezug auf Was, sehen sich genöthigt, zu sagen, sie sei eine ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον. Wo nun aber von einem ὀρθὸς λόγος die Rede ist, da hat man es immer mit der φρόνησις zu thun; es gehört ein Verstandesact oder Vernunftact dazu, damit aus der ἕξις eine Tugend werde." „Demnach," fährt Aristoteles fort, „ist der obige Ausdruck nicht ganz richtig: man muss sagen nicht κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, sondern μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου; ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων ἡ φρόνησίς ἐστιν." Die von Hurndall beigebrachte Definition des Aristoteles von der φρόνησις aus Eth. Nic. VI, 5 ist also nicht die einzige und beweist daher nicht, was er will. Eth. Eud. A 1216, b, 2: Hier heisst es, Sokrates habe jede Tugend für eine Art Wissenschaft erklärt und habe gemeint, dass wer die Gerechtigkeit kenne (εἰδέναι), sei auch gerecht, ganz so, wie Derjenige ein Geometer oder ein Architekt sei-der die Geometrie oder die Architektonik verstehe. Diese Stelle stimmt also wieder ganz mit den platonischen und xenophontischen Stellen zusammen und erklärt den ursprünglichen Sinn des sokratischen Satzes. Aristoteles aber geht sogleich in die Kritik dieser Ansicht über, und sucht zu zeigen, dass in

Steht es nun also fest, welcherlei Art von Wissen gemeint ist, wenn Sokrates sagt, die Tugend sei ein Wissen, so haben wir hiermit zugleich sowohl den deutlichsten Ausdruck seiner Ueberzeugung, dass es eine Wissenschaft der Ethik, eine Doctrin von der Tugend, geben müsse und giebt, als uns andererseits auch die ganze praktische Bedeutung dieses Satzes durch das Obige klar wird. Die doctrinäre Seite der Sache formulirt Sokrates auch häufig in den Sätzen, einmal, die Tugend sei lehrbar, und ferner, die Tugend sei nur eine.[1] Die erste Formel ist ihrem Sinne nach mit dem Satze, die Tugend sei eine Wissenschaft, ganz identisch oder doch davon die nächste Consequenz, warum auch, wie oben erwähnt, im Protagoras und Meno umgekehrt aus der Annahme, sie sei lehrbar, gefolgert wird, dass sie eine Wissenschaft sei. Die zweite Formel lässt, wenn man die auf sie bezüglichen Erörterungen bei Plato und Xenophon mit einander vergleicht, eine doppelte Auffassung zu, ohne dass man mit Sicherheit entscheiden kann, ob Sokrates sich darüber selbst hinreichend klar geworden ist. Einmal nämlich hat sie den Sinn, dass, da jede Tugend, wie gezeigt, ihr Wesen im Wissen und Erkennen hat, sie auch alle in diesem einen Begriffe sich einigen und darin nicht von einander verschieden sind; jede von ihnen lässt sich auf ein Wissen zurückführen und im Allgemeinbegriff des letzteren verschwinden ihre specifischen Unterschiede, so dass sie gewissermassen wie die homogenen Theile einer homogenen Masse erscheinen,

der Tugend noch ein anderes Element ausser dem Wissen liegt. Es sei ein Unterschied vorhanden zwischen den contemplativen und den praktischen Wissenschaften; bei den letzteren komme es auch noch darauf an, den Zweck zu kennen, der durch das Wissen realisirt werden soll, z. B. die Gesundheit durch die Medicin und der gesicherte Rechtszustand durch die Politik. Die Gesundheit kennen sei aber noch nicht gesund sein und wer die Gerechtigkeit kenne, sei noch nicht gerecht. Desgleichen habe Sokrates auch nicht gefragt, wie und woraus die Tugend entstehe, u. s. w. — Diese Stellen dienen also gleichfalls nur zur Bestätigung der von uns ausgesprochenen Ansicht, was Sokrates sich bei dem Satze, die Tugend sei ein Wissen, gedacht habe.

[1] Ausserdem ist zu bemerken, dass Sokrates hiermit auch der allgemeinen Ansicht entgegentrat, welche die Tugend, d. h. im griechischen Sinne des Wortes, für eine Erbschaftsangelegenheit ansah. Plato Menex. p. 237 ἀγαθοὶ δὲ ἐγένοντο διὰ τὸ φῦναι ἐξ ἀγαθῶν. Cratyl. p. 394 u. a. St. Hermann in seinen griechischen Staatsalterthümern sagt S. 132: Im ganzen Alterthum findet sich bis auf späte Zeiten herab die Ansicht, dass die Tugend, wie die Gesichtszüge und das übrige Aeussere, in welchem sie sich ausspreche, im Stamme forterbe.

die allenfalls nur durch ihre Grösse, nicht aber ihrer Natur nach, verschieden sind. Ohne Zweifel aber könnte trotz dieser Identität jede Tugend doch wiederum auch einem eigenen, ihr eigenthümlichen Wissensinhalte gleich sein, und es wäre möglich, dass Jemand die Tugend der Gerechtigkeit besässe, ohne der übrigen gleichzeitig theilhaftig zu sein. Auch dies jedoch nun scheint Sokrates gleichfalls verneint und behauptet zu haben, dass die Tugend in einem derartig zusammengehörigen Wissen bestehe, dass, was es besitzt, auch in allen Fällen und nach allen Richtungen hin sich als tugendhaft bewähre, der wirklich Gerechte auch ein Tapferer und Besonnener und Gottesfürchtiger und so Jeder von diesen zugleich auch die Uebrigen sei.[1] Wir erblicken hierin allerdings zunächst sowohl den Ausdruck einer idealen Wahrheit, insofern das sittliche Urtheil nicht eher schweigt, als bis ihm völlig Genüge geschehen, als auch die Andeutung der richtigen Erkenntniss, dass das sittliche Handeln in den meisten Fällen die Totalität der sittlichen Einsicht in Wirksamkeit setzt; vermissen aber doch, wie gesagt, eine hinreichende Klarheit an dieser Stelle, und meinen, dass hier, sei es schon bei Sokrates, oder erst bei Plato, die blos logische Relation des Besonderen zu dem Allgemeinen und deren Deutung an der vorhandenen Unklarheit mit schuld sei. Dagegen tritt die praktische Bedeutung des obigen Satzes leicht und vernehmlich mit ihrem ganzen Gewichte, wie es ihr auch jetzt muss beigelegt werden, dann hervor, wenn wir uns des historischen Ursprungs desselben, wie er schon früher angedeutet ist, hier wieder erinnern. Ohne allen Zweifel nämlich war es die weitreichende Analogie, die das Leben der Menschen in ihren Verrichtungen darbot, welche Sokrates auf die Spur jenes Satzes geführt hat. Niemand, leuchtet ein, kann irgend ein Geschäft mit Erfolg verrichten, der keine Kenntniss davon hat und nicht weiss, worauf es ankommt: selbst wenn er nicht wollte, würde er doch fehlgreifen. Dies gilt von jedem Handwerker, jeder häuslichen und ländlichen Beschäftigung, von jedem Künstler. Warum soll dasselbe nicht auch auf dem Gebiete des specifisch ethischen Handelns d. h. für den Verkehr der Menschen gelten, in welchem sich die Tugenden auszuprägen haben, und für das Verhalten des Menschen gegen sich selbst, wodurch er auf der Linie zu seiner Zweckerfüllung bald rückwärts bald vorwärts schreitet? Die Erfahrung zeigt deutlich und die verständige Ueberlegung bestätigt es,

[1] Plato Prot. p. 349 u. f. Xenoph. Mem. III, 9.

sagt Sokrates, dass Alles, was man von Gütern aufzählt, wie Gesundheit, Schönheit, Macht, Reichthum, Kenntniss und Alles, was von unserm Geiste ausgeht und sich in innerer und äusserer Handlung vollendet, seinen Zweck verfehlt, mit sich selbst in Widerstreit geräth und, statt zu dauerndem und wahrem Glücke zu führen, nur Unheil anrichtet, wenn nicht als die innere, bestimmende, regelnde und führende Kraft die Einsicht oder das Wissen dabei ist. Mithin, schliesst er weiter, kann auch die Fehlerhaftigkeit des menschlichen Handelns, das vielfache Unrecht, das uns umgiebt, die zügellose Raserei der Leidenschaften, das Erjagen zweideutiger Güter, die falsche Schätzung der Genüsse, der immerwährende Streit der Parteien, kurz die gesammte Lasterhaftigkeit der Menschen ihre letzte und radicale Ursache nur in der Unwissenheit über das Bessere haben; oder vielmehr diese selbst, die Unwissenheit, ist das Grundlaster, woraus alle anderen Ungebührlichkeiten und Sünden entspringen. Sokrates war von der Richtigkeit dieses Satzes so sehr überzeugt und erwartete von seiner Anerkennung und der dieser nachfolgenden Aneignung der ethischen Einsicht mit solcher Gewissheit die Besserung des Einzelnen und der Gesellschaft, dass mit der geringen oben angegebenen Ausnahme alle anderen Factoren zurücktraten, von denen wir unsererseits ebenso sehr die Bedeutung des Sittlichen an sich, als auch die Möglichkeit sittlicher Bildung überhaupt (ausser der sittlichen Erkenntniss) gleichfalls noch abhängig setzen: ein Mangel, dessen Folgen wir alsbald bei der Erörterung des zweiten und dritten Hauptsatzes der sokratischen Tugendlehre werden kennen lernen. Hiervon aber abgesehen, kann sich Niemand dem Zugeständniss entziehen, dass Sokrates in seinem Satze eine Wahrheit ausgesprochen hat, der auf sittlichem Gebiete kaum eine andere an Tragweite gleichkommt, und an welche unbedingt auch noch heute schliesslich Jeder sich zurückgewiesen sieht, der das Problem sittlichen Handelns und sittlicher Gemeinschaft mit Ernst überlegt. Mag es auch unrichtig sein, was Sokrates meint, dass, wer das Bessere erkenne, gewiss auch nicht das Schlechtere wollen werde, so bleibt es doch immer richtig, dass der pure Vorstellungsact, man will das Bessere, schlechterdings nichts hilft, wenn man kein genaues und klares Wissen davon besitzt, was denn das Bessere selbst ist. Das Leben gewährt tagtäglich zu der Wahrheit dieses Satzes seine Belege jetzt noch ebenso, wie zu Sokrates' Zeit, nur mit dem Unterschiede, dass sowohl die formale Intensität, als auch der Umfang des Wissens, welches heut zu Tage zum sittlichen Wol-

len und Handeln erfordert wird, ungleich grösser ist, als beim sokratischen Wissen. Die verschlungenen Relationen des modernen Lebens, die sich in dem Einzelnen kreuzen, gegenüber den durch das Christenthum auch in die Wissenschaft der Ethik eingeführten tieferen Elementen und dem durch die neuere Psychologie mehr blossgelegten Detail der inneren Zwistigkeit, denen auf der anderen Seite auch eine grössere Anzahl von Verfälschungen, Verirrungen, Verlockungen, Täuschungen und Irrthümern auf Grundlage eines viel grösseren Quantums sowohl grösserer Menschen- als Naturkenntniss gegenüber steht, machen das ethische Wollen und Handeln heut zu Tage noch ungleich abhängiger vom ethischen Wissen, als damals. Unter diesen Irrthümern steht aber leider einer und zwar der gefährlichste heut zu Tage bei vielen Menschen noch ebenso fest, wie er zu Sokrates' Zeit stand, nämlich die Meinung, einerseits, dass gleichsam eine gewisse angeborene Anlage für das Sittliche auch in der blossen, ebenso oft unsittlichen, wie sittlichen Thatsächlichkeit des Lebens eine hinreichende Ausbildung finde, sobald nur Warnung und Erinnerung helfend dazuträten, und andererseits, dass, was hierbei von Unterricht noch nöthig sei, theils schon mit in unserer Religion liege, theils sich auf wenige und einfache Sätze reduciren lasse. Beide Voraussetzungen streifen nur über die Oberfläche der Sache weg und haben die nachtheiligsten Folgen, die sich oft selbst in dem günstigsten Falle, wo nämlich wenigstens eine allgemeine Tendenz nach dem Guten und Besseren vorhanden ist, wegen des Contrastes zwischen solcher Tendenz und der mit ihr verbundenen Unwissenheit in dem Ethischen und dem daraus entspringenden fehlerhaften Handeln am schmerzlichsten fühlbar machen. Daher fehlt, wie es dem Verfasser scheint, auch unserer Zeit noch ebenso sehr, als es der Zeit des Sokrates gefehlt hat, das Bewusstsein, dass das sittliche Handeln eine Kunst ist, deren Werke nur auf Grundlage einer möglichst speciell ausgebildeten Theorie und der genauesten Bekanntschaft mit derselben gelingen können. Dieser Gedanke führt uns sachgemäss zur sokratischen Ethik zurück.

Ist nämlich in dem oben Entwickelten die Natur des sokratischen Wissens, insofern es Tugend ist, nach der formalen, wie materialen Seite angegeben, so fehlt zum ganzen Verständniss seines Begriffes allerdings noch die Zeichnung seiner subjectiven oder psychischen Seite d. h. die Angabe, für was Sokrates das Tugendwissen als innere Thatsache ansah. In dieser Beziehung nun geht schon aus einigen früher gemachten Andeutungen hervor, dass die

Ansicht, welche Sokrates vom Wissen hatte, bedeutend von der uns geläufigen abweicht. Sokrates hält das Wissen nicht, wie wir, weder für einen blos theoretischen Act, noch für ein methodisch bearbeitetes Gewebe von Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, die an sich ruhig in der Seele liegen, bis neue intellectuelle Acte sie hervorrufen und irgendwie, sei es zur Erweiterung ihrer selbst oder zur praktischen Verwendung, benutzen, sondern gleichsam für eine lebendige, das der Ausführung nach Mögliche schon wie ein Wirkliches in sich enthaltende und darum eigentlich gar keiner Vermittelung durch neue Geistesacte mehr bedürfende Kraft. Diese Ansicht vom Wissen, die zum Theil auch für Plato als richtig gegolten und erst bei Aristoteles eine ganz verschiedene Wendung in der Tugendlehre erhalten hat, ist massgebend für alle sokratischen Unterhaltungen bei Xenophon, wie bei Plato, die sich auf den Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit in den Verrichtungen und Bestrebungen der Menschen beziehen. Ihr Gedanke ist die nächste Fortsetzung des Satzes, dass die Tugend ein Wissen sei, und musste bei Sokrates um so mehr mit solcher Allgemeinheit und gleichsam Rücksichtslosigkeit auftreten, als die verschiedenen psychischen Processe, die theils das Wissen mit dem Können und Handeln vermitteln, theils in dem letzteren, also in der Praxis, als etwas Neues zu den blos intellectuellen Acten der Seele hinzutreten, ihm noch wenig bekannt waren. Er selbst formulirt diesen Gedanken, wie gleichfalls schon oben angedeutet, meistens durch den Satz, dass man nur Das, was man wisse, auch könne, und nach manchen Stellen dürfen wir ihn auch geradezu so ausdrücken, dass man nur das ist, was man weiss, wonach die sokratische Tugendlehre, wie weit sie bisher dargestellt ist, in den Gleichungen Tugend = Wissen = Können = Sein liegt. „Wer die Zither spielen gelernt hat, ist, selbst wenn er sie nicht spielt, ein Zitherspieler, und wer Krankheiten zu heilen versteht, ist ein Arzt, auch wenn er nicht gerade heilt, und wer weiss, was dazu gehört und dafür zu sorgen versteht, der ist ein guter Vorsteher eines Chores, eines Hauses, eines Heeres, einer Stadt: wer es aber nicht versteht, der ist kein Feldherr und kein Arzt, auch wenn die ganze Welt ihn dafür hielte und ihn als solchen gewählt hätte.[1] Darum sind auch nicht Könige und Archonten Diejenigen, welche das Scepter tragen oder die durch Abstimmen oder durch Gewalt oder Betrug auf solchen Platz gekommen,

[1] Xenoph. Mem. III, 1. u. 4.

sondern einzig und allein Diejenigen, welche zu herrschen und zu regieren verstehen.“[1] Ebenso heisst es bei Plato: „Wer das Bauwesen gelernt hat, ist ein Baukundiger und wer die Tonkunst, ein Tonkundiger, und so wird bei jeder Kunst Derjenige, der sie gelernt hat, zu Dem, wozu die Kenntniss ihn macht: aus demselben Grunde also ist auch Derjenige, der, was Recht ist, gelernt hat, ein Gerechter.“[2] Dies galt für Sokrates ganz allgemein, und er wusste es sehr wohl, dass er mit dieser seiner Ansicht vom Wissen oder von der Erkenntniss, wonach die letztere ihm für eine dem Geiste einwohnende, nicht blos zum Herrschen bestimmte, sondern auch allein dazu unmittelbar, wo sie vorhanden ist, befähigte Kraft galt, von der gewöhnlichen Meinung gänzlich abwich. Darum fragt er im gleichnamigen Dialog den Protagoras: „Sag’ mir, was denkst du von der Wissenschaft? Stimmst du in dieser Hinsicht mit der Menge überein, dass sie weder etwas Kräftiges, noch ein Leitendes, noch ein Herrschendes, vielmehr ein Diener oder Sklav anderer Geisteszustände sei, wie der Herrschsucht (*θυμός*), der Lust, der Furcht, der Liebe? Oder hältst du (wie ich) die Erkenntniss für das den Menschen beherrschende Princip?“[3] Hiernach gab Sokrates consequenter Weise nicht zu, dass man gegenüber der Wahrheit, die Erkenntniss und das Wissen sei das den menschlichen Geist in seinen Actionen Bestimmende und principiell Entscheidende, sich auf die vermeintliche Erfahrung berufen könne, dass denn doch in der Wirklichkeit sich die Sache anders verhalte, sondern hielt diese Be-

[1] Xenoph. Mem. III, 9. *Βασιλεῖς δὲ καὶ ἄρχοντες οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἱρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρῳ λαχόντας οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπισταμένους ἄρχειν.*

[2] Plato Gorg. p. 460. *Ὁ τὰ τεκτονικὰ μεμαθηκὼς τεκτονικός, ἢ οὔ; — Ναί. — Καὶ ὁ τὰ ἰατρικὰ ἰατρικός; καὶ τἆλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, ὁ μεμαθηκὼς ἕκαστα τοιοῦτός ἐστιν, οἷον ἡ ἐπιστήμη ἕκαστον ἀπεργάζεται; — Πάνυ γε. — Οὐκοῦν κατὰ τοῦτον τὸν λόγον καὶ ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκὼς δίκαιος; — Πάντως δήπου.*

[3] Plato Prot. p. 352. *Ἴθι δή μοι, ὦ Πρωταγόρα, καὶ τόδε τῆς διανοίας ἀποκάλυψον, πῶς ἔχεις πρὸς ἐπιστήμην; πότερον καὶ τοῦτό σοι δοκεῖ ὥσπερ τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλως; δοκεῖ δὲ τοῖς πολλοῖς περὶ ἐπιστήμης τοιοῦτόν τι, οὐκ ἰσχυρὸν οὐδ᾽ ἡγεμονικὸν οὐδ᾽ ἀρχικὸν εἶναι· ἆρ᾽ οἶν καὶ σοὶ τοιοῦτόν τι περὶ αὐτῆς δοκεῖ ἢ καλόν τι εἶναι ἡ ἐπιστήμη καὶ οἷον ἄρχειν τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ἐάνπερ γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ τὰ κακά, μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενός, ὥστε ἄλλ᾽ ἄττα πράττειν ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ, ἀλλ᾽ ἱκανὴν εἶναι τὴν φρόνησιν βοηθεῖν τῷ ἀνθρώπῳ; —*

rufung auf die Erfahrung für ein Vorurtheil oder eine Täuschung; und es wird interessant sein, nachher den Versuch seiner Widerlegung dieses Vorurtheils oder den Nachweis genauer kennen zu lernen, dass, wer da sage, er könne, obgleich er das Bessere einsehe, doch der Lust nicht widerstehen und müsse das Schlechtere thun, sich durchaus im Irrthum befinde. Hier, bei der Erörterung des zweiten Hauptsatzes der sokratischen Tugendlehre, halten wir nur den Gedanken als solchen fest, dass, wo die Erkenntniss ist und mit dieser also auch, als deren Inhalt, das Richtigere oder Bessere oder überhaupt das Gute, da auch schlechterdings nach seiner Meinung nichts Anderes sein kann. Durch das in der Erkenntniss liegende Erkannte — und dieses letztere wird hier, in der Tugendlehre, stets allgemein das Gute in dem früher angegebenen Sinne des Wortes genannt — ist der Erkennende so sehr mit dem Erkannten selbst identificirt, dass, wenn factisch der Erkennende sich im Zustand der Erkenntniss befindet, auch diese allein in ihm herrscht.

Unter diesem Gesichtspunkte dürfen wir uns auch noch über ein paar andere Consequenzen, die Sokrates damit verband, nicht wundern, deren Exposition wir wiederum in völliger Uebereinstimmung gleichzeitig bei Xenophon und bei Plato antreffen. Die eine von diesen Consequenzen ist das scheinbare Paradoxon, in welchem, wenn man es nackt für sich ausspräche, die jetzige Ethik, die bei der Tugend den Accent auf das bewusstvolle Wollen oder überhaupt die Gesinnung, nicht auf Verstandesacte und Wissen, legt, geradezu Unsittlichkeit proclamirt sehen würde. Sie besteht darin, dass Sokrates das Unrecht, welches mit Bewusstsein davon, dass es ein solches ist, gethan wird, höher anschlägt und für besser hält, als das Unrecht, welches ohne jenen Zusatz geschieht und mithin z. B. den mit Bewusstsein die Unwahrheit Sagenden Demjenigen vorzieht, der es unwissentlich thut.[1] Im Hippias wird der Satz, dass Diejenigen, die mit Wissen und Wollen einen Fehler begehen, besser seien, als die ihn ohne Wissen und Wollen begehen, einer ausführlichen Besprechung unterzogen, und alle dabei betrachteten analogen Fälle rücksichtlich körperlicher Verrichtungen oder der Functionen der Sinne oder selbst rücksichtlich der Eigenschaften der im menschlichen Dienste stehenden Thiere, ferner rücksichtlich der in den Künsten ausgeübten Thätigkeiten, werden dazu benutzt, den einen

[1] Xenoph. Mem. IV, 2.

Gedanken klar zu machen, dass das Wissen und Verstehen des Rechten, Richtigen, Angemessenen, Fehlerlosen, welches gerade seiner Befähigung nach geeignet ist, möglicher Weise auch das Unrechte, Falsche, Unangemessene und Fehlerhafte zu thun, vorgezogen zu werden verdienen der Unwissenheit, Dummheit und Verstandlosigkeit, welche eben, wenn sie handeln, nicht anders, als unangemessen und fehlerhaft handeln können. Dem Sokrates scheint das aus Unwissenheit entspringende oder mit Unwissenheit verbundene Handeln nicht mehr und nicht weniger zu bedeuten, als ein gewöhnliches, gleichgiltiges, physikalisches Ereigniss, das ebenso, wie die Unwissenheit, nicht aus der einmal eingeschlagenen Bahn heraus kann. Die Unwissenheit ist für ihn nicht blos das natürliche Schlechte, sondern gleichsam, wie die Materie, das Gegentheil des Geistes, insofern dieser, wo er ist, auch Activität, jene aber finstere Trägheit ist. Daher gilt ihm auch bei dieser Erörterung wiederum die Gerechtigkeit und jede andere Tugend, insofern jeder dieser Ausdrücke zur Bezeichnung eines Gebietes intellectueller Activität dient, für ein Vermögen, und der Vermögende für besser und der Bessere allein für fähig, mit Wissen und Wollen das Schlechtere zu thun: kurz, wo mit Wissen Fehler begangen und etwas Tadelnswerthes verrichtet wird, da kann doch nur der Gute der so Handelnde sein, der also besser ist, als der unwissende Schlechte. Offenbar behält sich aber Sokrates bei allen diesen Consequenzen immer stillschweigend oder ihn nur andeutend den Satz vor, dass in Wirklichkeit auch Niemand, der das Gute kennt, so lange diese Erkenntniss in ihm ist, mit Wissen und Wollen das Schlechte thut.[1]

Mit dieser stillschweigenden Voraussetzung, die beim nächstfolgenden dritten Grundsatze der sokratischen Ethik zur Sprache kommt, hängt dann auch noch die andere Consequenz zusammen, dass für Sokrates das Wissen oder die Erkenntniss die alleinige Quelle der wahren Freiheit, sowie der Besitz dieser Freiheit zugleich auch mit dem grössten praktischen Erfolge verbunden war. Dieser Gedanke, dem gegenüber die Unwissenheit als ein Zustand der Sklaverei geschildert wird, hat augenscheinlich den doppelten Sinn, dass das Wissen, wo es herrscht, einerseits von Irrthum, falscher Meinung, verfehltem Handeln, andererseits aber auch von der Abhängigkeit sowohl von den Dingen und Umständen, wie von anderen Menschen frei macht und in beiden Fällen der zum Herr-

[1] PLATO Hippias min. p. 353.

schen bestimmten Intelligenz zu ihrem Rechte verhilft. Es verbindet sich demnach in diesem Gedanken die hohe Schätzung der Intelligenz überhaupt, wonach Sokrates die letztere als das von der Gottheit dem Menschen gegebene einzige Mittel ansah, in selbstständigem Thun den ethischen Zweck zu realisiren, mit der Zuversicht des Erfolgs, unter deren Voraussetzung in allen menschlichen Angelegenheiten Jeder, selbst Derjenige, der das ethische Princip, die Erkenntniss, als solches nicht anerkennt, sich schliesslich doch an den Besitzer des Wissens, des Verständnisses und der Einsicht wenden muss, weil dieser allein im Stande ist, den Verlauf einer Angelegenheit zu regeln und glücklich auszuführen.[1] Um dies freilich im sokratischen Sinne richtig zu verstehen, fühlt man gerade bei solchen Sätzen, wie die obigen, am meisten, wie nöthig es ist, immer den überwiegend intellectuellen, verständigen oder überhaupt theoretischen Charakter der sokratischen Ethik im Auge zu behalten, und nicht zu vergessen, dass für Sokrates jede Handlung, jede Verrichtung, jedes Geschäft, insoweit sich darin die Action des Verstandes determinirend ausprägte, für etwas Gutes galt.

Ist nun hiermit der zweite Hauptgrundsatz zwar hinreichend klar gemacht, um daraus auch die nöthige Ergänzung für den sokratischen Begriff des Wissens entnehmen zu können, so wird doch andererseits Niemand meinen wollen, dass ein so scharfer und immerwährender Beobachter der menschlichen Natur, wie Sokrates war, die theoretische Wahrheit seines Satzes, dass das Wissen eine geistige Macht sei, einer allgemeinen Erfahrung gleich gesetzt hätte. Im Gegentheil, gerade weil er in der Erfahrung, sowohl bei den Einzelnen, wie in den Gemeinschaften, die Macht des Wissens oder der Einsicht so selten antraf, finden wir ihn hier ebenso darauf bedacht, subsidiäre Kräfte zu suchen, zu empfehlen und zu pflegen, wie wir dies schon oben rücksichtlich des Satzes, dass die Tugend ein Wissen sei, gesehen haben. Wie er dort, um überhaupt erst Wissen und Erkenntniss zu ermöglichen und dafür zu gewinnen, auf individuelle Naturanlage, auf Uebung und Gewöhnung, auf den Einfluss der religiösen Gefühle zurückging, so appellirt er hier, um das vorausgesetzte Wissen auch zu erhalten d. h. seine Wirksamkeit und Machtäusserung zu sichern, an mehrere Hilfsmittel. Zu diesen rechnet er einerseits im weitesten Umfange die gymnastische Kräftigung, Uebung und Bearbeitung des Körpers, in welchem er

[1] Plato Lysis p. 210. 219.

ein Organ des ethischen Handelns erblickt und zu dessen Pflege er deshalb nicht blos, weil daraus allerlei Nutzen für den Einzelnen, wie für's Vaterland, entspringt, sondern aus ethischem Motive mit Wärme auffordert. Dieses Motiv drückt er deutlich dadurch aus, dass er darauf hinweist, wie durch die Vernachlässigung des Körpers die Ueberlegung und das Denken beeinträchtigt werden, aus körperlichen Fehlern und Gebrechen Vergesslichkeit, Gemüthsverstimmung und selbst Raserei und Wahnsinn entstehen und mit solcher Gewalt in das Denkvermögen eindringen, dass die darin befindlichen Erkenntnisse davor zurückweichen. Andererseits gilt ihm als solches Hilfsmittel noch vorzugsweise die Erwerbung der inneren Selbstständigkeit und Beherrschung seiner selbst (*ἐγκράτεια*), an deren Vorhandensein er wiederum nicht blos die besten Erfolge im Verkehr mit Anderen anknüpft, sondern in welcher er geradezu die Grundbedingung aller Tugend erblickt, und zwar darum, weil man ohne sie weder erkennen könne, was das Gute ist, noch in richtiger Weise es auszuführen vermöge.[1]

Fragen wir noch in Kürze nach der praktischen Tragweite dieses zweiten Grundsatzes, so leuchtet ein, dass, wenn derselbe durchgeführt würde, daraus eine radicale Umänderung der ganzen socialen Formation folgen müsste. Selbst die ganze Kette der Rechte und Rechtspflichten, welche schlechterdings die Stellung und Reihenfolge ihrer Glieder nicht von der inneren Befähigung, das Recht oder die Rechtspflicht in angemessener, also vernünftiger Weise auszuüben, also nicht, wie Sokrates sagte, von der Erkenntniss und dem Wissen abhängig macht, würde, wenn das sokratische Princip „die Intelligenz ist die Macht, die zu herrschen hat" plötzlich zur Geltung gelangte, aufgelöst werden, und ein immerwährender Stellenwechsel würde eintreten. Es fehlt nicht an Beweisen, dass gewisse Zeitgenossen des Sokrates diese Folge wahrgenommen haben. Die in der staatlichen Gesellschaft factisch herrschenden Kräfte, durch welche die Stellung der Menschen in ihren Unter- und Nebenordnungen, also auch nach ihrem socialen und politischen Einflusse bestimmt wird, sind meistentheils ganz anderer Art, als diejenige Kraft, von der Sokrates meinte, dass sie bestimmt sein sollte. So ist es jetzt, so war es damals. Es ist, allgemein gesagt, das Missverhältniss, welches zwischen der Macht und der Einsicht stattfindet, sobald beide nicht in einer und

[1] Xenoph. Mem. I, 2 u. 5.

derselben Person sind, oder sobald, wenn beide getrennt sind, die Macht nicht der Einsicht folgt. Die Macht herrscht und die Einsicht sollte herrschen, und doch fehlt der ersteren selbst der Theil von Einsicht, dass sie der letzteren folgen sollte, und wenn er auch vorhanden ist, fehlt es oft wieder an Neigung, dieser Einsicht zu folgen. Das Letztere nun verneint allerdings Sokrates durchgängig und gesteht nicht zu, dass da, wo wirklich die Einsicht ist, jemals die Neigung fehlen könne, ihr zu folgen. Das Erstere aber, dass, wo zwar die Macht ist und nicht zugleich die Einsicht, doch diese herrsche und nicht jene, ist ein Cardinalpunkt seiner Theorie. Insofern nun aber derselbe mit der Wirklichkeit, insbesondere auch mit den gesetzlichen Formen, durch welche die Macht sich als solche in vielen Fällen zur Anerkennung und Geltung brachte, in offenbarem Widerspruche stand, erscheint es natürlich, dass gegen denselben auch eine scheinbar gerechte Anklage erhoben werden konnte. Man folgerte aus seiner Theorie, dass Sokrates durch sie seine Mitbürger zu Verächtern der bestehenden Verfassung mache, indem er behaupte, es sei eine Thorheit, die Aemter im Staate durch Bohnenstimmen besetzen zu lassen, da auf diese Weise doch nicht einmal Jemand Lust habe, sich einen Steuermann oder einen Baumeister zu verschaffen. Xenophon vertheidigt hier allerdings seinen Lehrer so, wie es allein geschehen kann, indem auch er die Wahrheit ins Licht stellt, dass Einsicht und deren Gebrauch in jedem Falle einen ruhigeren und gesicherteren Fortschritt begründen und möglich machen, als die Gewalt, und er hätte auch an dieser Stelle überdies mit noch grösserem Gewicht auf das Factum hinweisen können, dass Sokrates trotz seiner mit den Formen der Staatsgewalt nicht im Einklang stehenden Einsicht dennoch den Gesetzen der letzteren durchgängig und willig Folge geleistet hat. Nichts desto weniger müssen wir unsererseits behaupten, dass von Sokrates mit dem hier besprochenen Grundsatze seiner Lehre mehr nur erst eines der grössten Probleme der Staatskunst aufgedeckt, als Erhebliches zur Lösung desselben beigebracht ist. Sein Satz, nicht die Macht, sondern die Einsicht ist es, die zu herrschen bestimmt ist, auf welchen Satz auch Plato einen grossen Theil seiner Staatstheorie gründet, hat sich in der neueren Zeit in den anderen Satz umgewandelt, dass, da man die Macht auch ohne Einsicht nicht entbehren kann, Alles darauf ankommt, sich zunächst der Einsicht, wo sie auch sein mag, zu versichern, und dann zu bewirken, dass sie trotz der Macht Gelegenheit hat, sich in das System

der staatlichen Kräfte mit einzufügen. Indess bleibt es auch in dieser Form noch fraglich, ob das Problem gelöst ist.[1]

Wir gehen jetzt zum dritten Grundsatze der sokratischen Tugendlehre über, die sich bisher, wie gesagt, in der Formel Tugend = Wissen = Können = Sein darlegt. Zu diesen Gleichungen gesellt sich nämlich noch als fünftes Glied das Wollen hinzu, und die Art der Verbindung dieses Gliedes mit den übrigen spricht Sokrates in den Worten aus, dass er sagt, wo das Wissen ist und also auch das Gewusste und dieses, wie immer in der Tugendlehre, so auch jetzt,

[1] Grote a. a. O. S. 670 sagt in Bezug auf den obigen sokratischen Satz: „Wir wissen nicht, welche Vorkehrungen Sokrates zur Anwendung seines Grundsatzes auf die Praxis vorbrachte, um zu entdecken, wer der passendste Mann im Punkte der Erkenntniss sei — oder um ihn zu versetzen, im Falle er untauglich würde oder im Falle ein anderer tauglicherer, als er, aufstehen sollte. Die Analogie mit dem Steuermann, dem Arzte und Fachleuten im Allgemeinen mochte ihn natürlich auf Wahl durch das Volk führen, die nach temporären Zeiträumen erneuerbar sei, weil keiner von diesen Personen vom Fach, was auch ihre positive Kenntniss sein möge, je getraut oder gehorcht werde, ausser durch freie Wahl Derjenigen, welche Zutrauen zu ihr haben und die zu jeder Zeit eine andere Wahl treffen können. Es erhellt aber nicht, dass Sokrates diesen Theil der Analogie verfolgte. Seine Begleiter machten ihm die Bemerkung, dass sein intellectueller Regent vom ersten Range ein Despot sein werde, welcher, wenn es ihm beliebe, entweder guten Rath anzuhören sich weigern oder wohl gar die ihn Gebenden hinrichten werde" „So wird er nicht verfahren (erwiederte Sokrates); denn wenn er Dies thut, wird er selbst Der sein, welcher am meisten verliert." (Xenoph. Mem. III, 9, 12. Plato Gorg. p. 469 u. 470). Der Verfasser theilt die Ansicht Grote's nicht, dass das von diesem angegebene Mittel auch dem Sokrates natürlich erschienen wäre. Wir werden später sehen, welchen Ausgang Plato, von demselben Gedanken ausgehend, gefunden hat. Sokrates sprach mit seinem Satze dasselbe aus, was Plato dahin formulirte, die Philosophen sollten Herrscher sein. Auch aus dem sokratischen Ausspruche, Jeder sei und könne nur Das, was er wisse und verstehe, findet sich bei Plato eine Folgerung, die Sokrates noch nicht vollzog. Insofern nämlich Sokrates diesen Satz aufs Leben anwandte, gelangte er dabei auf den Standpunkt einer inneren Abschätzung der verschiedenen Leistungen der Menschen im Staat und sagte z. B., obgleich ziemlich Alle etwas zu thun den Anschein hätten, so wären trotzdem doch Viele, wie ausser Anderen die Spieler und Possenreisser, eigentlich blosse Faullenzer; denn unter einem solchen verstand er Jeden, der die Zeit mit Etwas hinbrachte, statt dessen er sich mit etwas Besserem hätte beschäftigen können. Xenoph. Mem. I, 2 am Ende und III, 9. Plato führte dies bis zu einer Taxation der politischen Bedeutung der Bürger aus. Es wird dies hier nur vorläufig erwähnt, um Beispiels halber zu zeigen, welche sokratischen Gedanken den platonischen zum Grunde liegen.

als das Gute gedacht wird, da könne auch das Wollen nicht fehlen. Oder mit anderen Worten: Niemand, der das Gute kennt, will mit Wissen dessen Gegentheil, das Schlechte.[1] Die Analyse der verschiedenen Stellen, in denen dieser Gedanke ausgesprochen wird, führt darauf hin, dass in ihm mehrere Sätze in Verbindung gebracht sind, die sich sämmtlich gegenseitig ergänzen und nur entweder als Wiederholungen oder als Folgen oder stillschweigende Voraussetzungen der schon mitgetheilten Sätze angesehen werden können. Erstens nämlich weist jener Gedanke augenscheinlich auf das von Sokrates aufgestellte allgemeine Princip zurück, worin nach seiner Meinung die menschlichen Angelegenheiten sowohl im Grossen, wie im Einzelnen, ihr letztes determinirendes Ziel haben, nämlich die Eudämonie, und auf die Voraussetzung, dass dieses Ziel als solches unmittelbar in der menschlichen Natur wirke und mit ihr gegeben sei.[2] Zu der Eudämonie erscheint als correlater Begriff, wiederum allgemein gesagt, das Gute, unter welchem Alles gedacht wird, von dem die vernünftige Ueberlegung oder die Einsicht und Erkenntniss mit Gewissheit einen der Natur der Sache oder des in Frage kommenden Verhältnisses entsprechenden Erfolg, also auch mit Gewissheit einen Schritt auf der Bahn zur Eudämonie vorwärts annehmen lässt. Insofern mithin in dem Guten auch ein Aequivalent von der Eudämonie gesetzt und ein allgemeines vorläufiges Verlangen nach der letzteren unleugbar Thatsache ist, muss auch das Verlangen nach dem Guten als unmittelbar in seinem Begriffe mit gesetzt oder als allgemeine Thatsache angenommen werden. Mit anderen Worten: es liegt in der Definition des Guten, dass es Dasjenige sei, wonach jede empfindende und erkennende Creatur hinstrebt. Dieser Gedanke, der als solcher auch bei Plato und bei Aristoteles derselbe bleibt, hat also zur Folge, dass der Unterschied zwischen Dem, was als gut und was als schlecht gedacht wird, eine vermeintliche Wahl zwischen dem Einen und dem Anderen im Grunde ausschliesst: ein Wollen des Schlechten, nämlich bei stattfindendem Wissen vom Schlechten, ist für Sokrates ebenso ein unlogischer, sich selbst widersprechender Gedanke, als auch ein unmögliches Ereigniss. Der ganze Grund dieses Satzes liegt also theils in einer logischen, theils

[1] Arist. Magn. Mor. A, 1187, a, 10. Plato Prot. p. 358 am Ende. Apol. p. 26. Meno p. 77. u. a. St.

[2] Dies zeigt die Stelle in Plato's Protagoras p. 358 u. f.

in einer sittlichen Prämisse. Die logische Prämisse ist, dass der Begriff des Guten, im Unterschiede vom Begriffe des Schlechten, allgemein das Begehren und Wollen zu seiner Voraussetzung hat; die sittliche Prämisse liegt darin, dass auch niemals der concrete Act des Begehrens und Wollens ausbleibt, wo die intellectuellen Acte des Erkennens Das, was gut ist, gefunden haben. Das Wollen erscheint hier also logisch und factisch in einer Gebundenheit, welcher gemäss es die Superiorität der Intelligenz, d. h. der theoretischen Verstandes- und Vernunftacte, nicht etwa beliebig anerkennen oder verwerfen kann, sondern anerkennen muss. Man kann sich dies von Sokrates statuirte Verhältniss zwischen der Erkenntniss oder dem Wissen und dem Wollen[1] leicht durch ein Beispiel noch klarer machen. Wer eingesehen hat und also weiss, dass zweimal zwei gleich vier ist, kann der möglicher Weise, so lange er bei gesundem Verstande ist, wollen, dass zweimal zwei nicht gleich vier, sondern gleich drei oder fünf ist? Wir sagen mit Sokrates: nein, er kann dies nicht wollen; das Wollen ist hier schlechterdings gänzlich abhängig von der Erkenntniss. Freilich sagen wir auch andererseits, dass Niemand wollen kann, dass zweimal zwei vier sei; denn nicht blos der Irrthum und die Unwahrheit, sondern auch die Wahrheit und das Richtige hängt nicht vom Wollen ab. Setzen wir nun, dass hier an der Stelle dieser mathematischen Wahrheit eine ethische Wahrheit stände, d. h. dass die Erkenntniss irgend Etwas als ein Gutes festgestellt hätte, so würde die Unmöglichkeit des Wollens des Gegentheils, ganz sowie vorhin in Betreff der erkannten mathematischen Wahrheit, also die Nothwendigkeit des Wollens des Guten hier die logische Prämisse des Sokrates sein. Fahren wir aber nun mit unserem Beispiele fort, so behauptet Sokrates auch zweitens noch, dass, wer weiss, zweimal zwei ist vier, werde schlechterdings mit Wissen in keinem concreten Falle thatsächlich zweimal zwei gleich fünf oder überhaupt

[1] Freilich ist nicht blos der sokratische Begriff vom Guten und Schlechten, sondern auch der sokratische Begriff vom Wollen ein ganz anderer, als unser jetziger Begriff vom Wollen. Bei Sokrates ist der Wille, was gleich nachher zu exponiren sein wird, gar nicht eine durch sich selbst in Bewegung kommende Energie, sondern ein an sich indifferentes Vermögen, welches keinem anderen Einflusse folgen kann, als demjenigen, den die Erkenntniss, das Wissen, die Einsicht darauf ausübt. Mit dieser Zuversicht sagt daher Sokrates auch vor seinen Richtern: „offenbar werde ich, eines Besseren belehrt, abstehen von Dem, was ich absichtslos thue.“

einer anderen Zahl gleich setzen; wenn er es doch thue, so könne es nur aus Unwissenheit oder im Zustande des Wahnes geschehen. Denn, sagt Sokrates, wo die Erkenntniss ein Gutes vorführt, da ist sie auch die Macht und Energie, welche das an sich träge und immer erst durch die Erkenntniss und Einsicht, überhaupt durch einen intellectuellen Act in Bewegung zu setzende Princip des Handelns, nämlich das Wollen, nöthigt, so zu verfahren, dass seine Richtung auf das Gute, niemals auf dessen Gegentheil, hinführt: dies ist die sittliche Prämisse.[1] Wir unsererseits denken nun in solchem Falle anders: wir meinen, dass, wenn auch weder der mathematischen, überhaupt theoretischen, noch der sittlichen Wahrheit als solcher gegenüber das Wollen etwas vermag, d. h. der Wille nicht bestimmen kann, was in dem einen oder anderen Falle wahr oder unwahr sei, doch auf dem Gebiet des concreten Entschlusses und der concreten Handlung das Wollen noch neben und ausser der Einsicht und der erkannten Wahrheit seinen eigenen Weg gehen und eine Handlung mit klarem Bewusstsein und selbst mit deutlicher Erinnerung an die erkannte Wahrheit vollziehen kann, welche eben dieser Wahrheit schnurstracks entgegen ist: der Betrüger setzt beim factischen Rechnen mit Wissen und Wollen zweimal zwei gleich einer grösseren oder kleineren Zahl und der böswillige Verleumder kränkt den von ihm gehassten Gegner, obwohl er weiss, dass seine Gesinnung keine gute, sondern eine schlechte ist. Dass dies nun geschieht, weiss unzweifelhaft Sokrates auch; allein er nimmt nur nicht denselben Grund an, warum es geschieht, wie Andere wenigstens meinen, dass es in einzelnen Fällen geschehen könne. Vielmehr gilt ihm nun zweitens der ausgesprochene Gedanke auch da noch für richtig, wo factisch zwar das für gut Gehaltene ein Schlechtes oder das für schlecht Gehaltene ein Gutes ist und jenes gethan und dieses unterlassen wird: immer wird auch hier, sagt Sokrates, wo die wahre Erkenntniss nicht ist, sondern nur, wie wenn sie da wäre, gehandelt wird, das Gewollte und Gethane unter der Vorstellung des Guten gedacht. Hiernach würde Sokrates unser Beispiel vom Rechnen offenbar für sich so benutzen, dass er nachwiese, wie Derjenige, der wissend, dass zweimal zwei vier ist, doch eine andere Zahl in die Rechnung setzt, in dieser Handlung, wenn auch aus einem Mangel an Erkenntniss, doch etwas als gut Vorgestelltes, etwa einen Geld-

[1] XENOPH. Mem. IV, 6; III, 9.

gewinn, beabsichtigt und will, wie auch der Verleumder in seiner Handlung etwa seine eigene Befriedigung und in dieser ein Gut anstrebt.[1] Deshalb hat denn auch drittens in Wirklichkeit und Wahrheit nach des Sokrates Meinung kein anderes Ereigniss in der Seele, weder die Lust noch die Furcht noch die Leidenschaft, eine Wirkung auf das Wollen, sondern es ist, wo sich das Wollen, vermeintlich in Folge eines solchen anderweitigen Gemüthsaffectes, auf das Schlechte richtet, doch in Wahrheit nur die Unwissenheit, die bewirkt, dass falsch gehandelt wird. Diesen Gedanken führt er in dem schon angedeuteten Beweise gegen die gewöhnliche Ansicht durch, nach der Mancher zwar das Bessere kennen, es aber nicht wollen, sondern öfter auch das Gegentheil davon wollen und thun soll, weil er etwa der Lust oder irgend etwas Anderem keinen Widertsand leisten könne. Es wird hierbei die Ansicht Derer zum Grunde gelegt, welche im Allgemeinen die Lust als etwas Gutes und die Unlust als etwas Schlechtes setzen, und bei dieser Ansicht und trotz derselben sagen, dass sie, in gewissen Fällen, der Lust, z. B. dem angenehmen Genuss einer Speise oder eines Getränkes, zwar gern widerstehen möchten, es auch wohl könnten, es aber doch nicht thäten, obwohl sie wissen, dass der Genuss jetzt etwas Schlechtes insofern ist, als daraus eine Unlust, wie Krankheit, Armuth u. dgl. erwächst, oder welche umgekehrt in anderen Fällen Unangenehmes, wie z. B. Strapazen im Kriege oder Brennen und Schneiden bei Krankheiten, wegen des daraus später erwachsenden Genusses etwas Gutes nennen und als solches wissen und sich ihm doch entziehen. Insofern nun nach dieser Ansicht Gutes und Schlechtes identisch ist mit Lust und Unlust, kommt offenbar zunächst die Folgerung zum Vorschein, dass, wer behauptet, er müsse, etwas als ein Schlechtes erkennend, dies doch mitunter wollen, weil er der Lust nicht widerstehen könne, ein Solcher eigentlich sagen müsste, „weil er dem Guten nicht widerstehen könne," so dass hier also Jemand ein Schlechtes thäte, wissend, dass es ein Schlechtes ist, und ohne dazu gezwungen zu sein, darum, weil er dem Guten nicht widerstehen kann. Warum aber kann er dem Guten nicht widerstehen? Doch wohl, weil es dem Schlechten nicht das Gleichgewicht hält. Und warum dies nicht? Doch wohl, weil das Eine grösser oder mehr ist, als das Andere. Mithin heisst in dem angenommenen Falle das Nichtwiderstehenkönnen doch wohl nur

[1] Dies zeigt die Stelle im Meno. p. 77.

so viel, wie: das grössere Schlechte dem kleineren Guten vorziehen. Und in der That, in allen Fällen, die man hier, bei Annahme der oben ausgesprochenen allgemeinen Ansicht, setzen mag, zeigt es sich immer, dass dem Widerstehen oder Nichtwiderstehen, dem Vorziehen oder Verwerfen rücksichtlich der Lust oder Unlust oder, was hier dasselbe ist, rücksichtlich des Guten oder Schlechten, stillschweigend eine Taxation des Mehr oder Weniger in Bezug auf Intensität oder auf Dauer oder auf das Jetzt oder auf die Zukunft zum Grunde liegt. Eine solche Taxation ist aber ein theoretischer Verstandesact und von dem Ausfall oder der Güte dieses Actes, ob er richtig oder falsch vollzogen wird, nicht aber von der Lust als solcher oder dem Begehren und Wollen als solchem, hängt es demnach, selbst bei Zugrundelegung der Lusttheorie, ab, wohin die Handlung sich richtet. Oder, allgemein gesagt: das in solchen Fällen nicht Herr seiner selbst Sein ist eigentlich nichts Anderes, als unwissend sein, und das seiner selbst Herr Sein nichts Anderes, als wissen, was in solchen Fällen das Ueberwiegende und gleichzeitig für gut Gehaltene ist.[1]

Hiernach endlich viertens ergiebt sich noch der letzte dem ausgesprochenen Fundamentalsatze inhärirende Gedanke gleichsam von selbst, dass nämlich Sokrates überhaupt gar nicht das Wollen als das die Handlung erzeugende Princip, sondern die intellectuelle Action oder vielmehr den Complex der intellectuellen Actionen, die er Einsicht und Wissen nennt, mit ihrem concreten Inhalte dafür ansieht, während ihm das Wollen für ein ethisch Indifferentes d. h. dem Guten, wie dem Schlechten, Gemeinsames, also Beides nicht Unterscheidendes gilt. „Sagtest du nicht so eben, heisst es im Meno,[2] die Tugend bestehe darin, das Gute zu wollen und es zu können? Hiervon kommt doch wohl das Wollen Allen zu, und mithin kann hierdurch der Eine nicht besser sein, als der Andere; sondern, wenn Einer besser ist, als ein Anderer, so kann er nur in Folge des Könnens besser sein.“ Wir lassen als nicht hierher gehörig bei Seite, was Sokrates dort aus diesem Satze weiter macht, verbinden denselben aber mit dem uns schon bekannten Gedanken, dass Niemand Das kann, was er nicht versteht, oder, dass für Sokrates das Können, wie das Sein, im Wissen liegt. Des-

[1] Plato Prot. p. 353—358.

[2] Plato Meno p. 78.

gleichen heisst es im Gorgias:[1] „Unrechtthun und Unrechtleiden sind also zwei Uebel; das erstere aber das grössere, dieses das kleinere. Wer sich nun gegen diese Uebel Hilfe schaffen will, wird der sie in einem Können, einem Vermögen oder einem Wollen finden? Ich meine: wird Derjenige kein Unrecht erleiden, der es nicht erleiden will, oder vielmehr nur Der, der die Kraft hat, es zu verhindern? Offenbar nur der Letztere. Aber wie ist's mit dem Unrechtthun? Wird das blosse nicht Unrecht thun Wollen ausreichen oder muss man auch hierzu eine gewisse Kraft und Kunst (Einsicht und Wissen) besitzen, so dass, wer diese nicht erlernt und sich nicht erworben hat, auch trotz dem Wollen des Gegentheiles Unrecht thun wird?" Hierdurch ist das Wollen ein für alle Mal in der sokratischen Tugendlehre von der ersten Stelle ausgeschlossen und empfängt in dem Auge des Sokrates auch dann noch keinen Werth für sich, selbst wenn es die in dem Wissen mitgesetzte richtige Handlung vollzieht: denn — dies Letztere muss es thun. Daher findet man auch nirgends, weder bei Xenophon noch bei Plato noch bei Aristoteles, einen Satz, in welchem es als ein sokratischer Gedanke stände, dass ein Wille ein guter oder der Sitz des Guten sei; vielmehr, dieser Gedanke ist dem Sokrates ganz fremd und kommt erst allmälig, insbesondere durch fortgeschrittene psychologische Kenntnisse, bei Plato zum Vorschein. Dieser Umstand ist für die richtige Auffassung der systematischen oder doctrinellen Fortbildung der antiken Ethik von erheblicher Wichtigkeit, indem er sich über Plato hinaus auch bei Aristoteles noch wirksam zeigt und bei diesem theils positiv auf seine Eintheilungen der Tugend, theils negativ insofern auf seine Tugendlehre überhaupt einen Einfluss geübt hat, als dieser Ethiker auf die ausser der theoretischen Action des menschlichen Geistes sonst noch in ihm wirkenden und für die Tugend wichtigen Thätigkeiten und Ereignisse ein desto grösseres Gewicht legt, je weniger diese letzteren von Sokrates und auch noch von Plato waren beachtet worden. Wir glauben hiermit zugleich auch den aristotelischen Ausspruch, dass Sokrates zwar, was die Tugend sei, erforscht und zum Theil auch richtig angegeben, nicht aber untersucht habe, wie und woher sie entsteht, allein in dem von Aristoteles selbst gemeinten Sinn richtig aufzufassen. Für Sokrates ist die Tugend da, wo dasjenige Wissen ist, welches befähigt, in einem gegebenen Falle die Handlungsweise vor

[1] Plato Gorg. p. 509.

zuzeichnen, welche dem diesem Falle zugehörigen und mit ihm zusammenhängenden Begriffscomplexe wahrhaft entspricht. Das Handeln hebt dann allerdings mit dem Wollen an und wird durch dasselbe unterhalten; allein das Wollen selbst ist darum noch nicht Träger der Tugend geworden, welche vielmehr in dem vorausgesetzten Wissen oder der vorausgesetzten Einsicht bleibt. Es liegt allerdings sehr nahe, die Bedeutung des Begriffes der Tugend abzuändern, dadurch, dass man nicht mehr der Einsicht einräumt, sie sei eine Kraft oder Macht, welcher das Wollen folgen müsse, sondern dass man als solche Kraft das Wollen oder noch andere psychische Actionen denkt, welche der Einsicht bald folgen bald nicht folgen, bald gehorchen bald Widerstand leisten können. Allein dann ändert man auch unfehlbar den sokratischen Begriff des Wissens um und legt überhaupt den Schwerpunkt des Ethischen nicht mehr in die Intelligenz oder in den theoretischen Theil des menschlichen Geistes, sondern in die nach unserm Sinn die Handlung erzeugenden Principien desselben oder in seinen praktischen Theil. Dies aber ist nicht sokratisch. Vielmehr des Sokrates Ethik schliesst sich, soweit in ihr Continuität herrscht, in der Reihe der Gleichungen Tugend = Wissen = Können = Sein = Wollen in dem Sinne ab, dass das letzte Glied, das Wollen, der willenlose Diener des ersten Gliedes ist, und das nothwendige Resultat von allen: die Eudämonie. —

Hiermit haben wir das Bild der sittlichen Weltansicht des Begründers der wissenschaftlichen Ethik und also auch des Urhebers ihrer Geschichte so weit gezeichnet, als wir meinten es unter Benutzung seiner bei Xenophon, Plato und Aristoteles zerstreut liegenden Theile im Zusammenhange restituiren zu können. Jetzt bleiben nur noch einige einzelne ethische Grundsätze zu erwähnen übrig. Auch diese gehören freilich mit zum Ganzen; aber wir finden für sie keine eigene specielle Begründung, sondern haben nur anzunehmen, dass Sokrates sie mit zu seinem ethischen Wissen gezählt hat. Sie gehören in diesem sämmtlich zum Gebiet der Gerechtigkeit und sind, da ihre Erörterung, obgleich sie öfter die Form einer Beweisführung annimmt, doch immer die fundamentalen Prämissen als an sich gewiss voraussetzt, wiederum zum Belege geeignet, dass ein Theil des sokratischen ethischen Wissens in der sogenannten Unmittelbarkeit eines klaren, reinen und mit nicht geringer Sensibilität begabten Gewissens oder eines starken und lebhaften sittlichen Ge-

fühls seinen Grund hat. Da wir einige von ihnen schon früher gelegentlich theils angedeutet, theils schon erwähnt haben, und auch die übrigen keiner eingehenden Exposition bedürfen, so kann es nicht unpassend erscheinen, wenn sie nur in einer übersichtlichen Reihe angeführt werden.

Der erste von diesen Sätzen lautet: Du darfst nie Unrecht thun; Unrecht thun ist nicht besser, als Unrecht leiden, sondern Unrecht leiden ist besser, als Unrecht thun; und darum wäre, wenn keins von Beidem vermieden werden könnte, das letztere, als das kleinere Uebel, vorzuziehen. Das grösste der Uebel ist aber Unrecht zu thun und dafür nicht zu büssen.[1]

Zweitens: Nicht blos den Freunden thue wohl, sondern auch dem Feinde kein Unrecht.[2]

[1] PLATO Gorg. p. 479. *Σω. Ἆρ᾽ οὖν συμβαίνει μέγιστον κακὸν ἡ ἀδικία καὶ τὸ ἀδικεῖν; Πωλ. Φαίνεταί γε. Σω. Καὶ μὴν ἀπαλλαγή γε ἐφάνη τούτου τοῦ κακοῦ τὸ δίκην διδόναι; Πωλ. Κινδυνεύει. Σω. Τὸ δέ γε μὴ διδόναι ἐμμονὴ τοῦ κακοῦ; Πωλ. Ναί. Σω. Δεύτερον ἄρα ἐστὶ τῶν κακῶν μεγέθει τὸ ἀδικεῖν· τὸ δὲ ἀδικοῦντα μὴ διδόναι δίκην πάντων μέγιστόν τε καὶ πρῶτον κακῶν πέφυκεν.* Apol. p. 29. Als Correlat des obigen Satzes kommt Gorg. p. 474 der Satz vor, dass in Wirklichkeit auch Jeder lieber Unrecht leiden, als thun will, obwohl die gewöhnliche Ansicht der Menschen dies nicht zugesteht.

[2] Die Stelle XENOPH. Mem. II, 6 *καὶ ὅτι ἔγνωκας ἀνδρὸς ἀρετὴν εἶναι νικᾶν τοὺς μὲν φίλους εὖ ποιοῦντα, τοὺς δ᾽ ἐχθροὺς κακῶς* scheint hiermit im Widerspruch zu stehen. Es bedarf aber, um diesen zu beseitigen, weder mit Meiners einer besonderen Interpretation, noch mit Brandis der blossen Voraussetzung, Xenophon habe die weitere Entwickelung und fernere Determination einer sokratischen Behauptung ausser Acht gelassen: sondern, was hier Brandis ganz richtig voraussetzt, liegt thatsächlich in der Stelle bei Plato Gorg. p. 481 vor. Hier sagt Sokrates, worin es seiner Meinung nach besteht, Feinden Schaden zu thun, nämlich darin: wenn unser Feind nicht uns, sondern einem Andern Unrecht gethan, dann habe man zu verhüten, dass er dafür büsse; also, habe er Geld gestohlen, dann solle man bewirken, dass er es behalte und es in unrechtlicher und gottloser Weise verzehre, und habe er gemordet, dann solle man bewirken, dass er als Bösewicht unsterblich sei oder doch möglichst lange lebe, und wenn die Redekunst überhaupt irgend einen Nutzen habe, da sie für Denjenigen, der kein Unrecht thue, ganz unnütz sei, so möge sie etwa zu dem angegebenen Zwecke dienen, nämlich in solcher Weise sie gegen den Feind zu gebrauchen. Dies stimmt völlig mit der Theorie des Sokrates überein, indem der ausgesprochene Gedanke, man lasse den Verbrecher ungestraft, für ihn nach Satz 1. schon die grösste Strafe einschliesst, da Unrecht thun und nicht dafür büssen das grösste Uebel ist. Dabei ist aber nicht ausgeschlossen, dass Sokrates bei weiterer Erörterung, die jedoch im Gorgias nicht unmittel-

Drittens: Wer Unrecht gethan hat, darf sein Unrecht nicht verhehlen, vielweniger es entschuldigen, noch in der Form eines scheinbaren Rechts darstellen; er muss vielmehr die Sühne des Unrechts suchen und zum Richter gehen und sagen: strafe mich.[1]

Viertens: Wer Unrecht erlitten hat, darf es nicht mit Unrecht vergelten; er hat den ihm Unrecht Thuenden zu belehren, dass er nicht gut gehandelt habe.[2] Auch Dem, der ohne Wissen und Wollen Unrecht thut, kommt Belehrung zu.[3]

Fünftens: Die Strafe, d. h. die für das Unrecht zu leidende Busse, hat ihre Bestimmung darin, Denjenigen, der Unrecht gethan hat, von einem Uebel, nämlich von der Ungerechtigkeit, zu befreien; sie bringt ihn zur Besinnung, macht ihn gerechter und ist ein Heilmittel seiner Seele.[4] Oder aber, wo sie dies nicht erwirken kann, weil die Seele des mit Recht Gestraften in Folge der Grösse des Verbrechens unverbesserlich ist, da dient die Strafe Anderen zum Beispiel, um sie durch den Anblick Dessen, was der Gestrafte erduldet, also durch Furcht, zum Besseren zu bewegen.[5]

Sechstens: Wer ein Amt hat, hat es nur zum Besten Anderer zu verwalten, und so ist auch der Herrschende nur zum Nutzen und Wohl der Beherrschten da.[6]

bar motivirt ist, zur nöthigen Ergänzung des Ausgesprochenen zu seinen Sätzen 3, 4 und 6 hätte übergehen können. Die Stelle Mem. II, 2 am Ende sagt, dass man auch gegen den Feind nicht undankbar sein, sondern von ihm empfangene Wohlthaten anerkennen und vergelten soll. Die Undankbarkeit gehört zur Ungerechtigkeit, obgleich die Gesetze des Staates sich sonst um sie nicht kümmern. PLATO Rep. p. 335.

[1] PLATO Gorgias p. 473, 480.

[2] Crito p. 49.

[3] Apol. p. 26.

[4] Gorg. p. 478.

[5] Gorg. p. 525.

[6] Dies führt Sokrates immer in derselben Weise, nämlich als im Begriffe derjenigen Thätigkeit liegend, aus, die dem Amte eigenthümlich ist. Auch durch diesen Gedanken drückt seine Ethik einen starken Gegensatz gegen die Gesinnung und Praxis seiner Zeitgenossen aus. Andererseits hielt er dafür, dass die richtige und gerechte Verwaltung eines Amtes desto seltener sei, je grössere Macht in der Hand des Inhabers liege; daher auch die Geschichte die schlechtesten Menschen unter den Gewalthabern zeige, und es besonders hoch anzuschlagen sei, wenn darunter auch ein rechtschaffener Mann angetroffen werde. Denn es ist schwer, sagt Sokrates, wenn man volle Freiheit hat, Unrecht zu thun, doch sein Leben lang gerecht zu bleiben. Gorg. p. 526.

Siebentens: Da der Mensch und die menschlichen Angelegenheiten, also das ganze ethische Gebiet, von den Göttern frei gelassen, und die Menschheit sich und ihre Angelegenheiten durch wachsende Erkenntniss des Guten d. h. des Verständigen und Vernünftigen zur Glückseligkeit zu führen von denselben berufen ist, hier auf der Erde aber weder schon die Erkenntniss noch der ihr zugehörige Glückszustand angetroffen wird, so schliesst Sokrates an das Ende des menschlichen Lebens in natürlicher Schlussfolge den Gedanken eines künftigen, geistig bewussten Lebens an und verbindet mit diesem die Idee einer allgemeinen Vergeltung.[1]

[1] Plato Gorg. p. 523 bis an's Ende. Der Verfasser sieht die an dieser Stelle gegebene schöne Auslegung homerischer Vorstellungen vom Jenseit für ein Eigenthum des Sokrates an, eben weil sie der natürlichste und nothwendige Schlussgedanke seiner ganzen Wissenschaft ist. Die Ueberzeugung von eigentlicher Unsterblichkeit der Seele war bekanntlich zu Sokrates' Zeit noch sehr selten und erregte, wo sie ausgesprochen wurde, Verwunderung.

ZWEITER THEIL.

DIE PLATONISCHE ETHIK.

ERSTER ABSCHNITT.

Die Individualität der platonischen Ethik auf Grundlage ihrer Tendenzen, im Anschluss theils an sokratische theils an eigene in der Ideenlehre wurzelnde Motive. Anordnung des Materials.

Indem wir jetzt zur Darstellung der platonischen Ethik übergehen, erscheint es auch von unserm Standpunkte zweckmässig, der Gewohnheit anderer Historiker zu folgen, die, bevor sie deren concreten Inhalt vorführen, über die Natur und Richtung derselben einige orientirende Angaben und Betrachtungen vorausschicken. Hierbei werden wir jedoch anders, als jene, verfahren, insofern als wir die blosse Allgemeinheit und insbesondere jede Formulirung einer allgemeinen Reflexion nach modernen Kategorien gänzlich zu vermeiden und statt dessen, so viel es irgend möglich ist, die Ethik Plato's durch die ihr zugehörigen, rein individuellen Züge zu charakterisiren suchen. Dabei ist es freilich tief zu bedauern, dass wir von Plato's Persönlichkeit und innerer und äusserer Lebensgeschichte nicht so viel wissen, um den Antheil seiner lebendigen Individualität an der Erzeugung seiner ethischen Lehre ebenso genau und sicher wahrnehmen zu können, als uns dies rücksichtlich seines Lehrers Sokrates vergönnt war. Alles, was in dieser Hinsicht erreichbar ist, muss theils als eine Fortsetzung sokratischer Einflüsse angesehen, theils aus einzelnen Zügen, die in seinen Schriften hervortreten, oder aus dem generellen Ton der Gesinnung und Em-

pfindungsweise, der aus ihnen entgegenklingt, abgenommen werden; theils liegt es auf dem Grunde der speculativen Entwickelung dieses seltenen Geistes, theils endlich in der Art und Weise seiner Reaction gegen diejenige Ansicht vom Menschen und von der Welt überhaupt, die das gewöhnliche Bewusstsein in allen praktisch-ethischen Beziehungen noch lebhafter und tiefer einschneidend, als in abstract-theoretischer Hinsicht, dem speculativen Triebe eines Denkers entgegenstellt. Das, was wir hier zu berühren vorhaben, giebt also, so zu sagen, einerseits einen zwar schwachen, aber doch für die Totalauffassung der platonischen Ethik nöthigen Ersatz für die fehlende Kenntniss des feineren Details der platonischen Persönlichkeit. Andrerseits dient es zur formalen Ergänzung Dessen, was im zweiten Kapitel des vorigen Theiles als dasjenige Sachliche erwähnt ist, worin, wie weit dies seine Schriften selbst erblicken lassen, Plato's ethische Doctrin ihre äusseren, historischen Anlässe gehabt hat. In jenem Kapitel sind voraussichtlich bei den einzelnen Gruppen des dargelegten Materials die ihnen correspondirenden Stücke sowohl der speciell sokratischen, als auch der platonischen Doctrin angegeben. Hier suchen wir für diese Doctrin die psychischen Quellen im Individuum Plato selbst, aus denen sie im Anschluss des Letzteren sowohl an sokratische, wie an eigene, in der fortgesetzten Speculation und Lebenserfahrung wurzelnde Motive Farbe und Inhalt gewonnen hat.

Das Erste und Wesentlichste nun, was von dieser Art in Frage kommt und um welches sich das Uebrige herumreihet, liegt in dem besonderen Verhalten, das zwischen dem speculativen und dem ethisch-ästhetisch-religiösen Triebe im Innern Plato's stattgefunden haben muss, nebst den Einwirkungen des einen auf den andern, theils nach ihrer individuellen Priorität, theils nach logischen Unterschieden. Wenn wir in dieser Hinsicht klarer sähen, als es der Fall ist, so würde uns Manches, das in den Vermächtnissen Plato's immer dunkel bleiben wird, verständlich werden. Wir wissen, dass der Genius Plato's sich zu allererst in der Poesie geäussert und die dieser Geistesoffenbarung eigenthümlichen Formen in gewissem Sinne immer beibehalten und in solchen Fällen, wo die speculative Thätigkeit gerade am stärksten ihre Entfernung zu fordern hatte, sie mit der letzteren in eine künstliche Verbindung gebracht hat. Es ist zweitens sicher, dass, als Plato sich an der sokratischen Unterrichtsweise betheiligte und sich deren Einwirkungen öffnete, er noch ziemlich jung und gewiss noch nicht mit irgend

welchen blos physiologischen oder, wie wir sagen, metaphysischen Fragen und Reflexionen vertraut war. Mithin ist anzunehmen, dass zu jener Zeit fast ausschliesslich die ethisch-ästhetisch-religiöse Strömung Plato's Seele erfüllte und es auch wahrscheinlich allein gewesen ist, die ihn zu einer tieferen Betheiligung an dem sokratischen Unterricht hingeführt hat. Von dem sokratischen Unterricht aber drittens wissen wir, dass er sich vorzugsweise um ethische, ästhetische und religiöse Gegenstände mit immerwährender Beziehung auf die Forderung einer Reformation des Lebens sowohl im Individuum, wie im Staate, bewegte und dabei gleichzeitig von den höchsten Regungen der Seele, wie sie der gedankenvolle Umgang mit den Ideen des Rechtes, der Wahrheit, der Tugend, der Weisheit, der Frömmigkeit, der unsichtbaren göttlichen Wesenheiten, der Ordnung und Schönheit der Welt, der Unsterblichkeit, der künftigen Vergeltung und der wahren Glückseligkeit mit sich bringt, durchdrungen war. Wir haben die deutlichsten Beweise in Plato's Schriften, dass in dieser Hinsicht, was innere Lebendigkeit, Tiefe und Umfang, Reinheit und Wärme der ethischen und religiösen Gefühle betrifft, das Gemüth des Schülers, wenn es hierin das des Lehrers nicht wegen seines höheren poetischen Schwunges übertraf, ihm wenigstens nicht nachgestanden hat. Andererseits jedoch bediente sich eben dieser Unterricht viertens einer Methode, die nicht blos, wie Sokrates sie gebrauchte, damals noch neu, sondern ihrer Natur nach auch geeignet war, sowohl die schon an sich in jedem ethisch oder ästhetisch oder religiös erregten Gemüthe vorhandene Sicherheit und Zuversicht zu vermehren und zu bekräftigen, als auch gleichzeitig dem auf andere, blos theoretische Fragen gerichteten Bedürfnisse, wo ein solches vorhanden war, Nahrung zu verschaffen oder, wo es wenigstens in der Befähigung des Individuums lag, es aus ihm herauszuheben und in eine lebendige Wirklichkeit überzuführen. Die Methode der Definition hat das Eigenthümliche, dass sie die Gedanken, deren Inhalt bis dahin in dem chaotischen Gemenge zufälliger Vorstellungen, gelegentlicher Einfälle, mehr falscher, als wahrer Meinungen, kühner Behauptungen, leidenschaftlicher Wünsche oder vorübergehender Gefühle und Affecte unerkannt umherschwamm, aus diesem wechselnden und veränderlichen Sein, das mehr ein Werden, als ein Sein ist, herauszieht, zu unveränderlichen Begriffen umwandelt und hierdurch als etwas zu einer andern, intelligiblen Welt Gehöriges erscheinen lässt. Diese Methode hat auf Plato einen um so stärkeren Eindruck ge-

macht, je entschiedener seine natürliche Anlage eine speculative oder, allgemein gesagt, eine philosophische und nicht durch die besonderen Anlässe, die bei Sokrates gewirkt hatten, an die blos praktische Tendenz gefesselt war, sondern ihn dahin brachte, mit grösserer Zuversicht, als Sokrates, an den theoretischen Bestrebungen früherer und gleichzeitiger Denker allmälig den lebhaftesten Antheil zu nehmen. Wir wissen fünftens, dass in Folge dieser Theilnahme und unter dem Eindrucke der sokratischen Logik sich in Plato eine besondere metaphysische Weltansicht ausgebildet hat, die sogenannte Ideenlehre, die wir in der Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen ausführlich und in den Phasen ihrer Entwickelung dargestellt haben. Hierbei bleibt es jedoch ganz unentschieden und lässt sich nicht ermitteln, ob die speculative Verwerthung, die Plato mit der sokratischen Logik vornahm, zuerst auf dem Gebiete der ethischen, ästhetischen und religiösen Begriffe und dann erst später auf dem Gebiete der in solcher Hinsicht gleichgiltigen anderweitigen Erfahrungsbegriffe stattfand, oder ob das Umgekehrte historisch der Fall gewesen ist. Insofern diese speculative Verwerthung vorzugsweise darin bestand, dass Plato in der Thätigkeit der Definition die allein erkennende Thätigkeit und in dieser immer die Erkenntniss eines wirklich Seienden, im Unterschiede vom blos Werdenden und Veränderlichen, und mithin in dem Resultat der Definition, d. h. in dem logischen Begriffe, einen adäquaten Ausdruck des wahrhaft Seienden und Unveränderlichen erblickte, so heisst die ausgesprochene Ungewissheit soviel wie, dass wir nicht wissen, ob Plato die realen Objecte der Erkenntniss zuerst in der ethischen, ästhetischen und religiösen, oder aber in der physischen Welt gesucht hat. Die Darstellung der Ideenlehre, als einer metaphysischen Theorie, braucht auf diesen Umstand keine Rücksicht zu nehmen, weil es ihr unter diesem Gesichtspunkte einzig und allein auf den logischen Zusammenhang und den logischen Fortschritt ankommt, und die rein theoretische Erkenntniss sich in ihrem Inhalte nicht ändert, ob ein Eingriff in sie von Seiten ethischer oder ästhetischer oder religiöser Vorstellungen an einer etwas früheren oder etwas späteren Stelle geschieht, insofern nur die logische Methode unverändert bleibt. Anders aber verhält es sich, wenn eine auf das Reale gerichtete Untersuchung von vornherein auf dem ethischen oder ästhetischen oder religiösen Vorstellungsgebiete entspringt und erst von hier aus zu anderen, rein theoretischen Begriffen übergeht: in diesem Falle kann die Theorie, wo sie

die erste Region verlässt, niemals ohne wesentliche Abänderungen des Inhaltes ihrer Begriffe fortschreiten.

Sollen wir uns nun unter dem Gesichtspunkte dieser Frage in Bezug auf Plato entscheiden, so halten wir es für das Wahrscheinlichste, anzunehmen, dass Plato zuerst und im Anfange seines Philosophirens, so lange er noch überwiegend der Richtung und Bestrebung des Sokrates folgte, sich auch der Methode desselben sowohl nur in dem Sinne, wie Sokrates selbst sie gebrauchte, d. h. ohne die Ueberzeugung, dass der durch die Definition erreichte logische Begriff etwas Wahrhaftes und Reales zur Erkenntniss bringe, als auch nur innerhalb des ethischen, ästhetischen und religiösen, überhaupt des praktischen Begriffskreises bedient habe. Nachdem er aber, meinen wir, darauf auch mit den physiologischen oder metaphysischen Problemen, mit den Fragen nach dem Werden und dem Sein und dem Zusammenhange des Einen mit dem Andern und den hierüber schon vorhandenen Versuchen namentlich der ionischen Physiologen, der Eleaten und Pythagoreer bekannt geworden, erst da erblickte er in der sokratischen Logik, insbesondere in der Definition und der von Sokrates schon in der Hauptsache festgestellten Unterscheidung zwischen Meinung und Wissen, das Mittel, eine Theorie über das Seiende und Werdende zu bilden.[1] Bei dieser Bildung aber war andererseits der ursprüngliche ethisch-ästhetisch-religiöse Trieb nur zeitweilig zurückgetreten, nicht unterdrückt; er machte sich beim weiteren Fortschreiten der rein logischen oder metaphysischen Theorie von Neuem geltend und zwar dermassen, dass er über den rein theoretischen Trieb sogar den Sieg davon trug. Erleichtert wurde diese Rückwirkung des Ethisch-Praktischen gegen das blos Theoretische durch mehrere Umstände. Einmal dadurch, dass die genannte logische Methode selbst eine Art von Idealität an sich trägt, wie nachher noch deutlicher hervorzuheben ist. Alsdann besonders dadurch, dass gewisse praktische Begriffe, wie namentlich die Begriffe des Guten, Schönen, Vollkommenen und sich selbst Genügenden, ihren Inhalt sehr leicht, wie dies die Geschichte der Philosophie auch nach Plato öfter wiederholt hat, als Ausdruck eines Wesenhaften und schliesslich gar des höchsten oder göttlichen Wesens auffassen lassen. Und dazu kommt

[1] Die Untersuchungen über die historische Reihenfolge der platonischen Dialoge, wie wichtig sie sind, können doch hierüber keine vollgiltige Entscheidung herbeiführen.

noch, dass in Plato's Geiste, wie in dem des Sokrates, die alte Formel „Erkenne Dich selbst", stets eine massgebende Macht blieb, die ihn, wo irgend möglich, jede Frage auf das Problem sittlicher Besserung und persönlicher Vernunftbildung zurückbeziehen liess. Insofern aber die Sachlage factisch bei Plato so, wie oben angegeben, gewesen ist, — muss auch nicht blos die Behandlung des praktischen oder speciell des ethischen Begriffskreises, jenen Stellungen der beiden ursprünglichen Triebe in Plato's Geiste entsprechend, eine dem Sinne nach wesentlich verschiedene sein, sondern es wird endlich auch der fünfte Factor, der hier noch in Betracht kommt, dadurch einen Zusatz und eine Färbung erhalten haben, die er ohne jene besondere Relation zwischen der metaphysischen Theorie und dem rein praktischen Begriffskreise nicht gehabt hätte. Hiermit meinen wir nämlich, um es kurz zu sagen, das von Sokrates überkommene und von Plato unter dem Eindrucke der Zeitverhältnisse mit der grössten Wärme fortgesetzte reformatorische Bestreben, das sich noch über das Individuum hinaus auf das staatliche Leben erstreckt und als eine der wirksamsten Potenzen, neben den genannten, in der literarischen Thätigkeit dieses Denkers angesehen werden muss. Die Art und Weise, wie dieses Bestreben sich bei Plato äussert d. h. wie er den Bürger und den Staat anders zu machen und was er an die Stelle des Vorhandenen zu setzen beabsichtigt, ist so sehr abweichend von Dem, was wir aus dem Munde des Sokrates vernommen haben, und steht durch seine Neuheit so sehr mit dem praktischen Verstande des Letzteren im Widerstreit, dass man dafür auch einen ganz ausserordentlichen Anlass zu suchen genöthigt ist. Diesen Anlass, wie Einige wollen, in der auf Reisen gewonnenen Bekanntschaft mit ausländischen, namentlich ägyptischen Einrichtungen zu suchen, halten wir, abgesehen von anderen Gründen, schon darum für verfehlt, weil wir eine vollkommen ausreichende Erklärung für das Angedeutete in Plato's eigener Gedankenwelt besitzen. Eine solche Erklärung wurzelt nämlich ganz augenscheinlich an zwei Stellen. Einmal da, wo nach unsrer Annahme die in der Theorie vom Realen und Wesenhaften stattfindende Bewegung der Gedanken mit der von vornherein auf das Ethische und die ihm zugehörigen Lebensformen im Individuum und in der Gesellschaft gerichteten Gemüthsströmung gleichsam zusammenfliesst. Und andererseits in derjenigen Ansicht, welche Plato, hinausgehend über Sokrates und auch hier wiederum gleichzeitig von rein speculativen und ethischen Motiven getrieben, sich durch eine

Analyse der in dem Allgemeinbegriffe des Menschen dunkel zusammengefassten Vielheit von theils vernünftigen, theils vernunftlosen Fähigkeiten bildete. Diese Ansicht, von der wir das Wesentlichste gleichfalls in der Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen geschildert haben,[1] schien ganz geeignet zu sein, den mit dem Zusammenfluss jener Richtungen entspringenden ethischen Anforderungen Genüge zu leisten.

Versuchen wir nun auf Grundlage der eben angegebenen Tendenzen, die nach unserer Auffassung in Plato's Geiste wirksam gewesen sind, die charakteristischen Züge seiner Ethik zu entwerfen, so treten darunter zunächst gewisse das Ganze durchziehende Stimmungen hervor, deren Beachtung uns nicht entgehen darf und denen von jeher diese Ethik einen grossen Theil ihrer Wirkung verdankt hat und auch jetzt noch bei manchem Leser der platonischen Schriften vorzugsweise verdankt. Es wurde vorhin schon an die in der logischen Thätigkeit, welche von dem veränderlichen Concreten zu dem constanten Allgemeinbegriffe aufsteigt, liegende Idealität erinnert, wobei das Denken, zumal wenn dergleichen Acte ihm noch neu, ungeläufig und zum Theil auch noch unverstanden sind, sich aus der Sphäre der Sinnlichkeit zu erheben, aus der Welt des Schwankenden und Unzuverlässigen in die des Ewigen und Unveränderlichen versetzt zu haben meint. Bleibt diese Stimmung an den blos logischen Unterschied zwischen Meinung und Wissen gebunden, so spricht sie sich in der Lust am Erkennen aus und der Zustand der Seele im Erkennen wird wie eine Erquickung und Beseligung gefühlt. Plato schildert diesen Zustand, den er mit anderen Arten der Begeisterung in Zusammenhang bringt, in seiner dichterischen Sprache an verschiedenen Stellen, am schönsten im Phädros.[2] Sehr natürlich tritt aber auch

[1] Vrgl. des Verfs. Geschichte d. theoret. Ph. d. Gr. S 151.

[2] Plato Phaedr. p. 247 *τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε. ἡ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ· περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. ἅτ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένη καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅσῃ ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξασθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κυκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ᾗ γενεσις πρόσεστιν, οὐδ' ἥ ἐστί που ἑτέρα ἐν ἑτέρῳ ουσα ὧν ἡμεῖς νῦν ὄντων καλοῦμεν, ἀλλὰ τὴν ἐν τῷ ὅ*

dieser blos logische Unterschied zurück und die Stimmung wird einerseits religiös, andrerseits ethisch. Religiös ist sie gewissermassen schon im Keime, insofern das Göttliche immer als das Ewige und zeitlos Seiende gedacht wird. Das Ethische freilich prätendirt nur im Anfange eine Zeitlosigkeit, hat sie aber nicht. Bei Plato bedeutet dieser Unterschied wenig, da seine logische Setzung auch in den ethischen Begriff fällt, d. h. weil ihm auch das Ethische, so lange er einmal im Unterschiede zwischen Meinung und Erkennen, Werden und Sein verharrt, als real und wirklich an sich gilt. Dabei wirkt aber zugleich ein naheliegender Umstand wesentlich zur Umwandlung der blos logischen Stimmung in die rein ethische mit. Ein logischer Begriff nämlich mit blos theoretischem Sinn, wie wenn Plato von der Idee des Stuhles oder des Identischen oder des Andern u. dgl. spricht, lässt das Denken in seinem Inhalte ruhen. Anders ist es, wenn er eine Idee mit ethischem oder ästhetischem Gehalte sucht, wie die des Guten, des Gerechten, des Nützlichen, des Angenehmen u. dgl. Hierbei macht sich in und mit der logischen Thätigkeit des Erkennens einerseits eine Werthbestimmung geltend, die auf einem eigenthümlichen Gefühle beruht, und andrerseits wird jeder Gedanke dieser Art von einem Complex anderweitiger psychischer Zustände begleitet in der Seele Dessen, der den Begriff denkt, und dieser Complex wirkt in der ganzen Betrachtung mit. Jeder von jenen Ausdrücken ist Träger von Erinnerungen individueller Erlebnisse, von Urtheilen, Begehrungen und Verabscheuungen, wie sie wirklich einmal in den concreten Fällen des Lebens erfahren sind, und je sittlicher das Individuum, welches sie erfuhr, unbewusst und als praktischer Mensch ist, desto mehr mischt sich dieses Psychische in seine logische Thätigkeit ein, die den Begriff sucht, ihn aus dem Mannigfaltigen ausscheiden und ihn an und für sich denken und als giltig feststellen will. Insofern uns nun Plato, wie Sokrates, mit einer ausserordentlichen ästhetischen, sittlichen und religiösen Sensibilität begabt gilt und wir uns seine logische Methode mit inneren Erlebnissen dieser Sensibilität zusammenfliessend denken, lässt sich begreifen, dass die logische Lust bei ihm mit der ethischen meistens identisch ist.

ἐστιν ὂν ὄντως ἐπιστήμην οὖσαν· καὶ τἆλλα ὡσαύτως τὰ ὄντα ὄντως θεασαμένη καὶ ἑστιαθεῖσα, δῦσα πάλιν εἰς τὸ εἴσω τοῦ οὐρανοῦ, οἴκαδε ἦλθεν. ἐλθούσης δὲ αὐτῆς ὁ ἡνίοχος πρὸς τὴν φάτνην τοὺς ἵππους στήσας παρέβαλεν ἀμβροσίαν τε καὶ ἐπ' αὐτῇ νέκταρ ἐπότισε. καὶ οὗτος μὲν θεῶν βίος.

Und in der That giebt die vorhin angeführte Stelle auch hierzu einen höchst passenden Beleg, indem die in ihr geschilderte Stimmung **gleichzeitig** auf theoretische **und** ethische Ausdrücke bezogen wird.

Ohne Zweifel liegt nun in dieser Stimmung für das Individuum, welches sich ihr hingiebt, immer die Gefahr, dass es durch sie möglicher Weise mehr oder weniger, vielleicht gänzlich, vom Leben in der Wirklichkeit und einer sich diesem Leben widmenden Thätigkeit abgeschlossen wird. Die Sprache, welche den Zustand der Erkenntniss, die in ihrer Aufgabe und ihrem wahren Zusammenhange mit der Welt des empirischen Seins um Etwas verschoben oder sich selbst noch unklar ist, nur oberflächlich schildert und auch nicht anders kann, weil das psychologische Wissen mangelt, entlehnt ihre Ausdrücke, zur Bezeichnung jenes Zustandes, aus dem sinnlichen Gebiete, wie **Schauen** u. dgl.[1] Der innere, sich herausarbeitende Gedanke aber legt sich in das sinnliche Bild, und eine **mystische** Richtung wird um so gewisser herrschend, je mehr die geistige Production sich vorzugsweise blos an der **Sprache** fortsetzt und je seltener das Denken zu seiner natürlichen Quelle, den Gegenständen und Erscheinungen in der Sinnenwelt, zurückkehrt. Oder aber, wo die speculative Phantasie weniger vorhanden ist und zugleich das individuelle Temperament, einer gewissen Beschaulichkeit des Lebens zugeneigt, am thatkräftigen Handeln überhaupt kein Gefallen findet, andrerseits jedoch Energie genug entwickelt, um das im Besitz der vermeintlichen Erkenntniss gefühlte Glück in gewissen fundamentalen praktischen Sätzen gleichsam zu deponiren und gegen den Andrang der von Seiten des geniessenden Lebens drohenden Verlockungen zu wahren: da erwächst die Lebensart, welche, in ihrer Bedürfnisslosigkeit sich selbst genügend, eine egoistische Isolirung im Bilde des **Weisen** repräsentirt und auf den Trümmern einer verachteten Welt sich ihren Tempel erbauet. Oder aber, — doch wozu dient es, diese Möglichkeiten, die sämmtlich in der geschilderten Grundstimmung wurzeln und aus ihr zu Realitäten erwachsen können und grösstentheils auch erwachsen sind, weiter zu verfolgen? Hier ist es nur unser Zweck, das auch für Plato

[1] Ausser der eben angeführten Stelle Symp. p. 211 *καθορᾶν τὸ καλόν*. p. 219 *τῆς διανοίας ὄψις*. Rep. p. 533 *τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα*. Vergl. K. Fr. Hermann: Ueber Plato's schriftstellerische Motive S. 292 in dessen gesammelten Abhandlungen u. s. w. Götting., 1849.

in solcher Weise, auf Grundlage der diesem Geiste eigenthümlichen Tendenzen, aus der Verwerthung sokratischer Lehre und Lebensweise Erwachsene namhaft zu machen.

In dieser Hinsicht ist nun zu erwähnen, dass allerdings auch Plato in einem gewissen Sinn der genannten Gefahr nicht gänzlich entgangen ist, wie sich dies in einer zweiten Stimmung zu erkennen giebt, die an eine düstere Farbe erinnert oder mit dem Gefühl der Wehmuth Aehnlichkeit hat. Die theoretische Weltansicht Plato's erkennt in der Natur und in der leiblichen Seite des Menschen die Wirksamkeit einer unbegreiflichen, die vernünftige Action sowohl der Gottheit, wie jedes anderen seelenhaften Wesens, störenden Macht an. Es ist die dunkle Materie oder der seinen eigenen Entwickelungsgang gehende Weltstoff, der allem Göttlichen und auch dem göttlichen Seelentheil des Menschen eine Last auferlegt, die nicht blos, wenigstens bei den vernunftfähigen Geschöpfen unter dem Monde, den freien Schwung der Intelligenz in das Reich des ihr allein verwandten und zugehörigen Immateriellen erschwert oder hindert, sondern auch ihre Handlungen und auf die Welt einwirkenden Thätigkeiten mit einem unfreien Element versetzt, so dass sie das in der Idee Gedachte weder jemals erreicht, noch irgendwo unversehrt und mangellos antrifft. Hierdurch entsteht ein Zwiespalt zwischen der Wirklichkeit der Erfahrung und der Wirklichkeit der Erkenntniss, dessen Contrast sich eben in der genannten Stimmung ausspricht. Plato unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht wenig von Sokrates. Auch der Letztere hat ohne Zweifel schon das Bild gebraucht, wonach der Leib für einen Kerker der Seele gilt;[1] aber der Druck, den die Vorstellung dieser Gefangenschaft auf sein Denken ausübte, hob sich in ihm nicht blos alsbald durch die religiöse Zuversicht seines unmittelbaren, nicht speculativen Glaubens und durch die freudige Hoffnung auf Unsterblichkeit wieder von seiner Seele ab, sondern pflanzte sich in ihm auch nicht in die objective Welt der Dinge und Begebenheiten oder der menschlichen Angelegenheiten fort. Dies geschah schon darum nicht, weil Sokrates die Dinge und Begebenheiten um sich so nahm und gelten liess, wie sie sich als sinnlich verständlich darbieten; er empfing nicht, wie Plato, aus ihnen den Druck, sondern übte mit der Zuversicht der vernünftigen Berechtigung und des göttlichen Auftrages umge-

[1] Das Bild ist uralt. Vergl.: Brandis, Gesch. der griechisch-röm. Philos. Th. I. S. 86.

kehrt einen Druck auf die Aussenwelt, ohne ihr einen Rest von Unüberwindlichkeit einzuräumen. Bei Sokrates, haben wir gesehen, ist das Wissen und die Intelligenz nicht blos naturgemäss berufen, zu herrschen, noch herrscht es blos möglicher Weise, sondern es herrscht bestimmt und gewiss, wo es ist, innerhalb des Umfangs, den die Götter ihm zur Beherrschung angewiesen haben. Daher steht Sokrates mitten im Leben und kennt keine Art von Träumerei, die ihn über dasselbe in dem Sinne hinausführte, als ob da draussen etwas mit dem Denken und der Wahrnehmung Incommensurables übrig bliebe. Bei Plato dagegen ist dies anders. Die Natur und die menschlichen Angelegenheiten fallen für ihn in einen unaufhaltsamen Strom, der von einer Stelle ausgeht, die kein Denken, auch das göttliche nicht, verstopfen kann. Sie sind deshalb ihrem Begriffe nach der wahren Wesenheit des Menschen fremd und dieser hat mehr einen Zug von ihnen weg, als zu ihnen hin. Ein freudiger Anschluss des Menschen ans Menschliche ist hier eben so wenig möglich, als eine sokratische Ironie oder, wie wir besser sagen würden, ein sokratischer Humor, der, trotz aller Thorheit und Unwissenheit in der Welt, doch seiner Sache gewiss ist, dass Vernunft und Einsicht die Welt besiegen werden, und eben deshalb über keins von Beidem sich zu ärgern Veranlassung hat. Darum finden wir auch, dass, wo diese Stimmung bei Plato durchbricht, seine Ethik den Menschen mehr auffordert, von der Welt und den menschlichen Angelegenheiten Abschied zu nehmen, als darin zu bleiben und zu wirken.[1]

[1] Alle solche Stellen hängen mit der Vorstellung zusammen, dass die Seele des Philosophen dem Körperlichen, Sinnlichen, Irdischen zu entfliehen habe (Theaet. p. 176 *διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.* Phaed. p. 83. 84), also mit der Ansicht vom Philosophenleben, welches ein Sterben im Leben ist (Phaed. p. 64 *Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους, ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσι ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι*). Plato kehrt diesen Gedanken in's Sittliche, wonach die Philosophie eine Reinigung der Seele wird. Steinhart in der Einleitung zum Theätet S. 61 sagt: „Gewiss aber können wir diese ideale Auffassung des Philosophenlebens als den Anfangspunkt einer bis dahin in Griechenland wenig gewöhnlichen, später aber sehr weit verbreiteten, mehr dem Orient angehörigen Lebensansicht ansehen; aus ihr ist sowohl das Ideal des Weisen, wie die stoische Schule es aufzustellen liebte, als die Anpreisung des streng ascetischen und beschaulichen Lebens bei den Neuplatonikern hervorgegangen, und sie zuerst hat die contemplative Zurückgezogenheit von der Welt und die Gleichgiltigkeit gegen das

Nichts desto weniger hat Plato nicht blos diese Stimmung überwunden und zwar vorzugsweise, wie es uns scheint, mit Hilfe seines poetischen Naturells, welches ihn dieselbe in gewisse mystische oder mythische Vorstellungsgebilde niederlegen liess, sondern er hat sie sogar in diesen Gebilden gewissermassen begraben. Sucht man sich deutlich und verständlich zu machen, was dabei mitgewirkt, so wird man allerdings zunächst wieder an die Macht der ihn, wie Sokrates, mit ausserordentlicher Intensität belebenden natürlichen Sittlichkeit d. h. an die in seiner psychischen Constitution gegebene Liebe und Begeisterung für das Rechte, Gute und Wahre zurückgewiesen, die Niemanden, in dem sie ist, Ruhe lässt, sondern zu Handlung und Kampf, wenn auch nur auf dem Felde der Belehrung und Ueberzeugung, hintreibt, und die auch Plato, wie wiederholt gesagt, in der reformatorischen Bahn seines Lehrers wirklich vorwärts geführt hat. Allein es liegen noch ein paar andere Gründe ebenso nahe und zwar an derselben Stelle, wo die genannten Stimmungen selbst wurzeln, nämlich in seiner Ideenlehre oder seiner theoretischen Weltansicht.

Einmal nämlich ist daran zu erinnern, dass, wenn auch Alles, was Plato von seinem speculativen Standpunkte aus für das wahrhaft Seiende und Wesenhafte hält, nämlich die in den logischen Begriffen absolut gesetzten Qualitäten oder die sogenannten Ideen, seiner ursprünglichen Fassung nach durchaus nicht berufen ist, in der Welt des Werdens und Geschehens, also in der Natur, im Menschen und in den menschlichen Angelegenheiten wie ein wahrhaft wirkendes und von innen heraus ursachlich thätiges Princip Veränderungen und Umbildungen zu erzeugen,[1] dennoch schon die Ideenlehre selbst in der Vorstellung der Nachahmung und Nachbildung oder der Theilnahme einen gewissen Zusammenhang zwischen dem Reiche des Werdens und des Seins gestiftet hat. Was nun das Denken nicht aufklären kann oder selbst Das, worin das Denken, wenn es seine Consequenz aufgiebt, einen Widerspruch setzt, dies ergreift oft der ethische oder ästhetische oder religiöse, kurz der praktische Trieb, ohne sich um die Unbegreiflichkeit und den Widerspruch zu bekümmern, und breitet sich auf Grund der

praktische Wirken, von welcher wol auch frühere Philosophen schon geredet hatten, ohne sie doch im Leben consequent zu bethätigen, als eine wesentliche Forderung an die wahren Philosophen aufgestellt."

[1] Des Verfs. Geschichte d. theoret. Phil. d. Gr. S. 141 u. 181.

blossen Vorstellung in seiner Herrschaft aus. Gott hat der Materie und deren formlosen Umwälzungen wenigstens die Welt der Realitäten so weit eingeprägt, dass concrete Individualitäten entstanden sind, die jenen als Musterbildern mehr oder weniger nahe kommen und an sie erinnern. Es zieht sich durch das Werden also doch wenigstens ein Wiederschein von der Welt der unwandelbaren Ideen hindurch und beurkundet dadurch mindestens einen gewissen Grad von Receptionsfähigkeit für etwas Besseres und Höheres. Allerdings ist es unbegreiflich, wie dies zu Stande gekommen, und selbst Gott hat seine Mühe dabei gehabt: dennoch kann dieser Gedanke zu einem praktischen Motive werden und ist es in der That bei Plato geworden. Die menschliche Seele, selbst ein Complex von Ideen, ist als solche mit der Wesenheit ihres Schöpfers verwandt[1], selbst also in gewissem Grade göttlich, andrerseits aber in eine nahe Verbindung mit der Natur des Veränderlichen oder Materiellen gebracht, und wiederholt demnach in ihrer Situation gewissermassen als ein endliches göttliches Princip nach kleinem Massstabe das Verhältniss, welches Gott selbst zur Materie eingenommen hat. Dies heisst: sie setzt innerhalb ihrer beschränkten Sphäre theils in Bezug auf die ganze Individualität, die Mensch heisst, theils in Bezug auf die Verbindungen dieser Individualitäten, also die menschliche Gesellschaft, den Process der Einbildung des Idealen in die Welt der Veränderlichkeit fort. Auch fehlt es in diesem Verhältnisse nicht an einem der ursprünglichen, die Ideen schaffenden Thätigkeit Gottes correspondirenden Gliede in der menschlichen Natur, und zwar ist dieses die Erkenntniss und die Wissenschaft, worunter, wie schon oben erwähnt, von Plato, in Festsetzung eines ursprünglich sokratischen Gedankens, Energien d. h. unmittelbar wirksame Thätigkeiten gedacht werden. Wir müssen also sagen, dass vom Standpunkte der Ideenlehre das Erkennen oder das Wissen für Plato insofern seiner Bedeutung nach ein ethisches Handeln ist, als es zur Fortsetzung der göttlichen Thätigkeit berufen wurde, nämlich der veränderlichen Welt noch weiter zu einer Theilnahme an der Welt des Unveränderlichen zu verhelfen, d. h. hier, in dem Menschen und den menschlichen Angelegenheiten durch die Herrschaft der Einsicht und des Wissens eine vernünftige Stabilität hervorzubringen.[2] Dieses Motiv ist es denn auch, welches,

[1] A. a. O. S. 152.

[2] Plato Rep. p. 500. *Θεῷ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσ*

wie wir sehen werden, einerseits der Tugendlehre, andrerseits der Politik Plato's nicht blos zum Grunde liegt, sondern wodurch auch Richtung und Inhalt beider principiell dermassen bedingt werden, dass Plato in ihnen um eben so viel über die correspondirenden Lehren des Sokrates von der Tugend und dem Staat hinausgehen und dieselben theils erweitern theils abändern musste, als er sich durch die ausgesprochene Fassung des Verhältnisses zwischen Gottheit und Mensch gleichfalls von der Ansicht des Sokrates eben hierüber entfernt hat.[1]

Zu diesem ersten der Motive, welche Plato aus dem Innern der Ideenlehre heraus, sowohl vor einer blos contemplativen Lebensweise, als auch vor einer sich in sich selbst verlierenden Mystik, überhaupt vor einer ertödtenden Resignation geschützt haben, trotzdem, dass er die Stimmung dieser Richtungen sehr wohl kennt und gewissermassen auch liebt, kommt noch ein zweites aus derselben Gegend hinzu, welches ebenso tief oder noch tiefer in seine ethischen Lehren eingreift. Vorzüglich nämlich gelten allerdings, wie dies in der Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen nachgewiesen ist[2], alle Ideen, d. h. alle Wesenheiten, welche durch einen entsprechenden logischen Begriff erkannt werden, als gleich berechtigt und stehen im Reiche des Seienden in gleicher Rangordnung neben einander. Aber nicht blos die logischen Relationen, die zwischen den besonderen und den allgemeinen Begriffen statt-

μιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται· . . . Ἂν οὖν τις, εἶπον, αὐτῷ ἀνάγκη γένηται ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἤθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν, ἆρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἴει γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ ξυμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς; Ἥκιστά γε, ἦ δ' ὅς.

[1] Wir sehen hier also deutlich, wie und warum Plato den sokratischen Gedanken, dass der Mensch und die menschlichen Angelegenheiten als Gebiet des Wissens und hiermit auch als ethisches Gebiet von der Gottheit frei gelassen sind, umbildet. Was bei Sokrates gewissermassen noch äusserlich blieb, nämlich Gottheit und Mensch nebst menschlichen Angelegenheiten, das ist von Plato durch einige Sätze seiner theoretischen Speculation innig mit einander verbunden, weil der Mensch durch seine erkennende Thätigkeit das Werk Gottes fortsetzt. Es genügt demnach auch nicht, wenn Einige diesen Gedanken so ausdrücken, dass Plato seine Vorstellung von der Welt im Ganzen übertragen habe auf den Menschen, oder dass der letztere im Kleinen die erstere sei. Vielmehr lehrt Plato eine innere Continuität, nicht blos zwischen Welt und Mensch, sondern auch zwischen Mensch und Staat, welcher letztere auch nicht blos ein Nachbild, sondern eine Fortsetzung ist vom Menschen.

[2] S. 130.

finden und nach denen die letzteren sich als den ersteren übergeordnet zeigen, nöthigten Plato, den gleichen Rang der Ideen aufzugeben, sondern noch viel mehr führte ihn dazu theils der allgemeine Unterschied zwischen blos theoretischen und praktischen, d. h. ethisch indifferenten und ethisch nie indifferenten Begriffen überhaupt, theils insbesondere der zwischen den letzteren, den praktischen Begriffen, selbst wiederum stattfindende Unterschied der grösseren oder geringeren, der mehr absoluten oder mehr relativen Werthbestimmung. Wir behaupten nicht, dass die den theoretischen Begriffen entsprechenden Ideen gänzlich aus dem Gebiete der vernünftigen Praxis überhaupt hinaustreten, da vielmehr jede Idee immerhin doch ein Musterbild für den zur Nachahmung tauglichen Stoff ist und bleibt, und nicht blos die Gottheit, auf sie alle hinblickend, nach ihnen die Welt gebildet hat, sondern auch der Mensch sie noch jetzt als Vorbilder bei den gewöhnlichsten Verrichtungen und Arbeiten des täglichen Lebens, wie in den Handwerken und Künsten, gebraucht. Allein, der genannte erste Unterschied ist einmal ebenso wenig wegzuschaffen, wie der Unterschied zwischen dem Todten und dem Lebendigen, zwischen dem Unvernünftigen und dem Vernünftigen oder, wie wir sagen würden, zwischen dem Unpersönlichen und dem Persönlichen, und es hat noch nie einen Denker gegeben — er müsste sonst noch spinozistischer, als Spinoza, sein —, der nicht das Persönliche über das Unpersönliche gestellt hätte. Desgleichen macht sich auch der zweite Unterschied, der im Gebiet der praktischen Begriffe selbst stattfindet, mit Macht geltend, indem, wenn die Definition über die Bedeutung der Begriffe angenehm, nützlich, recht, schön, gut u. dgl. zu entscheiden hat, sie nicht umhin kann, bei allen zwar eine Werthbestimmung in ihren Inhalt aufzunehmen, die aber bei einigen als eine blos relative, bei andern als eine absolute gedacht sein will. Selbst wenn die Möglichkeit einer Entscheidung über dieses Verhältniss in Zweifel gezogen würde, könnte der Denker, der nicht den Werth überhaupt leugnet, doch der Idee eines absoluten Werthes sich nicht entziehen und würde mithin auch das diesem entsprechende Mass unwandelbarer Werthbestimmung suchen müssen. Bei Plato tritt nun noch mehr, als bei Sokrates, nicht blos das unmittelbare Bewusstsein von dem Unterschiede zwischen blos relativer und absoluter Werthbestimmung, sondern eine deutlichere Einsicht in diesen Unterschied hervor, und er gebraucht, wie später gezeigt werden soll, seine logische Methode gerade dazu, diesen Unterschied

ins Licht zu stellen und zu sichern. Der Gedanke des absoluten Werthes fällt dabei vorzugsweise, wenn auch nicht ausschliesslich, in die Begriffe des Guten, Schönen und Wahren.[1] Was wir aber unsrerseits für Begriffe halten, das war für Plato mehr, als dies: es war Erkenntniss eines Realen und Wesenhaften, welches ausser dem Begriffe ist. Zu einem Solchen wandelt sich demnach auch jedes von jenen Dreien um, und unter ihnen nimmt das Gute wiederum, insofern das Allgenügende und Vollendete oder das unveränderliche Mass aller Werthbestimmung in ihm gesetzt ist, die obere Stelle ein und identificirt sich, wie mit der grössten Wahrscheinlichkeit behauptet werden darf, mit demselben Gedanken, den bis dahin, unabhängig von solcher Reflexion, das Wort Gott ausgedrückt hatte. Ist nun das Gute Gott oder ist nun Gott das Gute und tritt die Idee des letzteren in die Mitte der Ansicht, welche Plato von dem Verhältnisse zwischen Gott, Welt und Mensch hegte, wie sie vorhin exponirt wurde, so bleibt jetzt die Erkenntniss oder das Wissen der Ideen nicht mehr blos als ethische Thätigkeit eine Fortsetzung der göttlichen Action in der Nachbildung des Unveränderlichen im Wandelbaren, sondern eben diese Thätigkeit, die Erkenntniss, das richtige Denken, die Einsicht, wandelt jetzt selbst ihren Sinn in einen noch höheren und bedeutungsvolleren um. Das Gute nämlich, und mithin Gott, steht als das Vollendete, Allgenügende, als unveränderliches Mass absoluter Werthschätzung, durch seine Thätigkeit, die sich nicht blos auf die Hervorbringung der sichtbaren Welt als eines Kunstwerkes beschränkte, sondern auch auf die Ideen als solche sich erstreckte, d. h. diese sowohl zum Sein brachte, als auch gewisse von ihnen in einheitliche Verbindungen führte und dadurch Intelligenz ermöglichte und eben hierdurch auch von der Erkenntniss selbst und deren Wahrheit die Begründung wurde, für eben diese Erkenntniss als ein sie in sich zurückziehendes Princip da. Dies heisst: das Gute (Gott) ist

[1] Der Verf. gebraucht hier und an anderen Stellen im Vorigen, wie jeder andere Historiker, das Wort Schönes für *καλόν*, und doch ist der Leser zeitig darauf aufmerksam zu machen, dass unser deutscher Ausdruck nicht im Entferntesten mit dem griechischen in der im Text vorkommenden Verbindung übereinstimmt. Der griechische Begriff ist bei diesem Worte eher derjenige, den wir jetzt mit dem Worte gut verbinden, während das Wort *ἀγαθόν* bei Plato immer eine Beziehung auf das begehrende und strebende Subject behält, die wir nur dann damit verbinden, wenn wir von einem Gut als zu den Gütern gehörig reden. Das Nähere im ersten Kapitel des folgenden Abschnittes.

für alle Erkenntniss das letzte Ziel, wirkt in ihr selbst als das höchste Anziehende, als das letzte Begehrte, als Dasjenige, um deswillen alles Andre geschieht. Dieser immanente Trieb, der, wie schon oben gesagt, Allen bekannt und in allen Lebendigen wirkend ist, erscheint natürlich wegen der Theilnahme des Menschen vermittelst seiner Leiblichkeit und vermittelst seiner sterblichen Seelenhälfte (*θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν*) an der Natur des Veränderlichen und Nichtigen in den gewöhnlichen Fällen seiner Aeusserung gebrochen, verzerrt, verfälscht. Die Thätigkeiten der leiblichen und sterblichen Lebensprincipien führen ihm allerlei falsche Wahnbilder vom Guten unter dem Schein des Beglückenden vor und stellen eine ganze Reihe von Gütern verführerisch zur Auswahl hin, die in der That auch manche Seele täuschen und zur Abirrung aus der Richtung zu demjenigen Gut hin verleiten, durch welches doch allein überhaupt erst ein Trieb zum Guten ermöglicht worden ist. In solcher Weise wirkt nun die Idee des Guten auf Plato's Geist in einer dreifachen Hinsicht. Einmal muss ihre Erkenntniss selbst erst aus den Wahnbildern der Meinung und des Irrthums herausgearbeitet werden. Zweitens erzeugt eben diese Idee, insofern der Mensch in seinem besseren, göttlichen Seelentheile (*λογιστικόν*) mit ihr zusammenhängt, den immerwährenden Trieb oder eine Sehnsucht nach sich selbst und ist insofern ein Princip des Handelns und des Fortschritts, als sich diese Sehnsucht in der Thätigkeit seienden Erkenntniss als der tiefste Grund eben dieser Natur der Erkenntniss zeigt. Und drittens endlich tritt eben dieser innerlichen Action des erkennenden Denkens, die zugleich in ihrer Fortbildung eine Annäherung an das letzte Ziel aller Begehrung überhaupt, d. h. an das Gute oder Gott ist, die feindliche Macht der ungöttlichen Bestandtheile der menschlichen Natur gegenüber und nöthigt wie zur Vorsicht und Wache, so auch zum anhaltenden Kampfe mit ihr. Die platonischen Schriften geben uns zu allen drei Wirkungen dieses eben entwickelten Motivs, welches die Ideenlehre auf den ethischen Gedankenkreis und die praktische Seite Plato's ausgeübt hat, die deutlichsten Belege. Die beiden ersten Wirkungen nämlich prägen sich theils in der sorgfältigen Verwendung der logischen Methode zur Distinction und Definition der fundamentalen ethischen Begriffe, theils darin aus, dass Plato neben der Tugendlehre auch durch eine sorgfältige Untersuchung des Güterbegriffs zu einer genaueren Feststellung der Ideen des wahrhaften menschlichen Gutes und hiermit zur wesentlichen Verbesserung der

ältesten Form der Ethik als einer Güterlehre hingeführt wurde. Die dritte Wirkung dagegen liegt zum Theil wiederum in der Tugendlehre, vorzugsweise aber doch darin, dass mit und neben all n Formeln, in denen Plato seine ethischen Grundgedanken ausspricht, sich als höchste und dem Geiste seiner Totalansicht von der Welt am meisten entsprechende, die Formel wiederholt: „Werde Gott ähnlich!"[1]

Mehr nun, als das bisher Angegebene enthält, vermag eine sorgfältige und rein historische Betrachtung der platonischen Dialoge von einem Einflusse der Ideenlehre oder überhaupt des theoretischen Theiles der platonischen Philosophie auf die Ethik oder überhaupt den praktischen Theil derselben nicht zu entdecken. Der Verfasser ist der Meinung, dass manche Historiker, die viel von der Einheit und dem Organismus des platonischen Systemes zu sagen wissen, noch nicht einmal so viel, wie hier geschehen ist, Haltbares über den Zusammenhang jener beiden Theile nachgewiesen haben, obgleich sie die Sache so darstellen, als ob wirklich Plato's Ethik nicht ohne Berücksichtigung des ganzen und vollen Gegenbildes der metaphysischen Theorie verstanden werden könnte. Es wird dies nicht gesagt, um an den höchst verdienstvollen Arbeiten dieser Historiker etwas zu tadeln, vielmehr nur, um unser eigenes Verfahren ungerechtfertigten Angriffen zu entrücken und es dann nicht blos historisch, sondern auch speculativ gebildeten Lesern zur eigenen Entscheidung zu überlassen, ob der Einfluss, den die Ideenlehre auf Plato's Ethik, sowie er oben dargestellt ist, factisch ausgeübt hat, es wirklich nothwendig macht, ausser den von uns angezogenen Sätzen derselben noch andere im Gedächtniss zu haben. Ja, es lässt sich noch mehr behaupten, und es ist wichtig, dies auszusprechen, dass nämlich, da jener Einfluss im Grunde keine einzige, eigentlich materiale Conclusion involvirt und mithin principieller Beschaffenheit insofern nicht ist, als daraus eben der Inhalt der ethischen Lehren nicht gefolgert wird, eben dieser Inhalt auch sehr wohl zunächst ganz ohne Beziehung auf die Ideenlehre rein aus anderweitig gegebenen Sätzen hergeleitet und verstanden werden könnte. Alle die aufgedeckten Motive, wie jene fundamentalen Stimmungen und die zuletzt entwickelten Einwirkungen der metaphysischen Theorie Plato's auf den Begriff der erkennenden Thätigkeit, und selbst der höchste Erfolg dieser Einwirkung, der sich in dem

[1] Die schöne Stelle im Phaedon p. 80—82. Theaet. p. 176. Rep. p. 613.

Gedanken der Verähnlichung mit Gott ausspricht, — setzen eigentlich doch nur gewissermassen die Atmosphäre zusammen, in welcher Plato's Ethik erscheint. Die Kenntniss dieser Atmosphäre — der Verfasser weiss es aus eigener Erfahrung — gehört allerdings wesentlich zum Verständniss des Ganzen, und aus diesem Grunde werden auch hier mit Sorgfalt die Elemente derselben aufgesucht und zusammengefügt; allein, es soll nirgends in der Geschichte der Philosophie, einem Phantom der neueren Zeit zu Liebe, mehr an systematischer Einheit und innerer organischer Gliederung in einem philosophischen System alter Zeit gesucht und entdeckt werden, als davon wirklich in ihm ist. Dieses Phantom besteht in dem Gedanken, dass die Philosophie in allen ihren Theilen ein einziges Princip an der Spitze habe und aus diesem eben ihre Theile so herauswachsen lasse, wie die ganze vielgegliederte Pflanze aus ihrem einen Keime entspringt.[1] Solcher Gedanke ist keinem unter den alten Philosophen bekannt, wie auch keiner von ihnen selbst nur entfernt den Versuch gemacht hat, nach ihm seine Speculation einzurichten. Im Gegentheil, überall schiessen grade bei den beiden Hauptphilosophen, von denen bei der vorliegenden Frage überhaupt nur die Rede sein kann, bei Plato und Aristoteles, coordinirte Begriffsreihen aus eigenen, abgesonderten und gleichzeitig verschiedenen Anlässen hervor und verlaufen überdies oft genug in Inconsequenzen und nachträgliche Zusätze, Einschränkungen oder Erweiterungen, als in einen gleichförmigen, continuirlichen Strom. Dies gilt nicht blos auch von Plato rücksichtlich der Stellung seiner metaphysischen Theorie in sich selbst und in ihrer Relation zur Ethik, sondern auch von der letzteren, die gleichfalls mehr in der Coordination von Gruppen. als in einheitlich principieller Deduction oder Construction ihren systematischen Charakter hat. Die Aufgabe des Historikers, der die Geschichte seiner Wissenschaft, der Philosophie, nicht mit der übertünchenden Farbe moderner Methodologie, sondern mit einem analysirenden Griffel schreibt, um auf Grundlage der analytisch gewonnenen Elemente desto sicherer wieder componiren zu können, besteht nach unsrer Ansicht ausser Anderem auch darin, die Stücken, den fehlenden Zusammenhang, kurz die systematischen Unvollkommenheiten einer philosophischen Weltansicht ebenso deutlich, wie die entgegengesetzten guten Eigenschaften derselben hervortreten zu lassen.[2]

[1] Dieser zum Vergleich dienende Gedanke ist übrigens auch nicht wahr.

[2] Gewisse Symmetrien, die unter einzelnen Begriffsreihen stattfinden, wird der Verf. später selbst nachweisen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung, durch deren Wahrheit der Würde und Bedeutung der platonischen Ethik in keinerlei Weise Abbruch geschieht, zur weiteren Entwickelung der dieselbe charakterisirenden Züge zurück, so tritt als nächste Eigenthümlichkeit dieser Art derjenige Effect auf, der sich noch als eine Nachwirkung des vorhin geschilderten Einflusses der Ideenlehre am besten verstehen lässt. Sokrates hatte, wie wir wissen, das ethische Gebiet, den Menschen und die menschlichen Angelegenheiten, zwar auch mit den Göttern in einem gewissen Zusammenhange gelassen, indem diese in allen für den Menschen unberechenbaren Ereignissen sich die Möglichkeit vorbehielten, mit in den Gang der Geschichte einzugreifen. Er hatte ferner sich selbst sogar für einen durch göttlichen Auftrag dazu Berufenen gehalten, die Erkenntniss des Guten und Wahren, der Unwissenheit und Thorheit gegenüber, durch Belehrung und Ermahnung zu fördern und zu verbreiten. Er hatte überdies den vollen Glauben an überirdische Einwirkungen auch in dem Innern des eigenen Bewusstseins, und stand so seiner Ueberzeugung nach gewissermassen wenigstens in einem Rapport mit der unsichtbaren Welt, der auch seinen Beruf heiligte und ihm als den höchsten erscheinen liess, dem er treu sein Leben zu widmen und zu opfern habe. Allein in allen diesen Relationen zwischen Mensch und Gottheit blieb doch der innere Kern seines persönlichen Seins noch immer als etwas von der Welt des göttlichen Seins Getrenntes übrig. Dazu kam, dass eben die Persönlichkeit, worunter wir die innere Bestimmtheit eines vernünftigen Wollens verstehen, für ihn ihren ganzen Schwerpunkt nur in der Intelligenz, in dem Wissen und der Einsicht, hatte. Deshalb erscheint bei ihm das Ethische, selbst in den speciellen auf seinen heiligen Beruf sich beziehenden Handlungen, fast von allen Eigenschaften entblösst, die ihm einen auch gegen Andere gesinnungsvollen Charakter geben. Dasselbe tritt uns bei ihm vorzugsweise mehr als ein Verständiges d. h. als ein rein Logisches entgegen, dem die Wärme des Gefühls und die Innigkeit persönlicher Affection auf Grundlage einer gemeinsamen Hochschätzung des Guten fehlen. Auch hängt es hiermit zusammen, dass selbst diejenigen persönlichen Verhältnisse, welche, von dem Leben dargeboten, wie zwischen Ehegatten, Aeltern und Kindern, Freunden, Lehrer und Schüler, oder wie Männer- und Frauenliebe, das gemeinsame Bürgersein, der gewöhnliche tägliche Umgang u. s. w., als die Pflanzstätten gegenseitiger sittlicher Gefühle und Gesinnungen hätten von ihm aufgefasst und gewürdigt

werden können, doch keinen derartigen Gegendruck gegen seine blos logische Tendenz ausübten, wodurch diese in die vermisste Richtung wäre hineingedrängt worden. Diesem Allen gegenüber nun erblicken wir *bei Plato wenigstens eine Wendung aus der mehr logischen in die persönliche Richtung der Ethik und haben hierin ebensosehr einen vorzüglichen Fortschritt Plato's über Sokrates hinaus, als einen den Geist seiner Ethik wesentlich markirenden Zug anzuerkennen.* Allerdings berühren wir hiermit einen Gegenstand, dessen vollständige und exacte Darstellung, um darüber ein nach allen Seiten richtiges Urtheil zu gewinnen, eher in eine Monographie, als in eine allgemeine Geschichte der griechischen Ethik gehört; doch ist das Hauptsächlichste davon, wie der Verfasser es auffasst, hier anzugeben.

Die von alter Zeit her bekannten Tugenden, deren Vorstellung sich an die vier oder fünf Benennungen *ἀνδρεία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη*, *σοφία* und *ὁσιότης* oder *εὐσέβεια* anknüpft, drücken zunächst ganz unzweifelhaft nur gewisse Handlungen und Verhaltungsarten eines Menschen aus, die im Auge des Beobachters Lob und Beifall erregten und deshalb mit anerkennenden Worten gepriesen wurden. Diesen Handlungen und äusseren Verhaltungsarten müssen aber auch theils gleichzeitig, theils in Folge leichter und unwillkührlicher Reflexionen gewisse innere geistige Momente correspondirend gesetzt sein, von denen dann alsbald umgekehrt jene als abhängig erschienen, aber doch nicht so unbedingt, dass nicht in vielen Fällen preiswürdige Handlungen auch ohne die correspondirende Gesinnung und diese ohne jene sollte angetroffen worden sein. Sowohl die ursprünglichen, mit den Tugendbenennungen verbundenen allgemeinen Vorstellungen, wie auch die Relationen zwischen Handlung und innerem geistigen Moment blieben indess unbestimmt und innerhalb der concreten Fälle schwankend, bis vorzugsweise Sokrates einen exacten Begriff von ihrer wahren Bedeutung suchte und einen solchen in seiner früher angegebenen Ansicht gefunden zu haben glaubte. Abgesehen nun davon, dass durch die Bedeutung, welche Sokrates diesen Begriffen gab, sich ein Contrast festsetzte zwischen der *wissenschaftlichen Ansicht* von der Tugend und dem *factischen inneren Verhalten im Gemüthe*, welches die einzelnen Fälle der Tugendäusserungen begleitet, insofern nach jener das Wesen der Tugend in einer logischen Action, nach dem letzteren aber in einer besonderen Gefühls- oder

Willensbeschaffenheit liegt, ist es auffallend, dass unter jenen vorzugsweise sogenannten Tugenden keine vorkommt, welche auf ein zwischen zwei oder mehreren Personen obwaltendes Gesinnungsverhältniss der Güte oder des Wohlwollens oder der Liebe, nach unserer sittlichen Auffassung dieser Ausdrücke, bezogen werden könnte. Dieser Umstand ist, nach unserm Dafürhalten, von einer weitreichenden Bedeutung für die ganze griechische Ethik geworden, insofern von ihm her gleich im Beginne der Doctrin eine Lücke datirt, die auch von keinem ihrer späteren Bearbeiter jemals ausgefüllt ist, und die bekanntlich von jeher und noch jetzt mit Recht dazu benutzt wird, einen durchgreifenden Unterschied zwischen der heidnischen und christlichen Moral bloss zu legen. An diesem Umstande muss einmal die Natur des nationalen griechischen Ethos überhaupt schuld sein und eine historische Erörterung würde dies analytisch nachzuweisen haben. Andererseits ist er mit dadurch veranlasst, dass die hier gemeinten Gesinnungsverhältnisse zum Theil durch gewisse falsche oder beschränkte Vorstellungen von den ihnen entsprechenden socialen Formen überdeckt oder verschroben, zum Theil in ganz widernatürliche Formen umgegossen und zu einem dritten Theil unter einen anderen ethischen Begriff subsumirt waren, der ursprünglich mit dem Tugendbegriffe nichts gemein hat. Zum ersten Falle gehört z. B. die besondere Ansicht, die der Grieche von dem Verhältnisse zwischen Mann und Weib, zwischen Sclav und Herrn, zwischen Grieche und Barbar, als gleichsam ebenso vielen von Natur bestehenden wesentlichen Duplicitäten und Gegensätzen, hatte: eine Ansicht, die von vornherein der wahrhaft sittlichen Entwickelung der diese Verhältnisse auszufüllen berufenen Gesinnung im Wege stand. Zum zweiten Falle gehört z. B. die besondere Ansicht von der Bedeutung des Geschlechtsverhältnisses, welches im günstigsten Falle nur als im Dienst der Fortpflanzung stehend angesehen wurde[1] und später auf den Weg der traurigsten und schmachvollsten Verirrung getrieben war, von dem es auch der spartanische Versuch einer vermeintlichen Veredlung und angestrebten Unterwerfung unter die Zwecke der Tugenden nicht zurückgebracht hat. Zum dritten Falle endlich, der vorzugsweise mit der

1 Sokrates erblickt darin bei Xenophon ein dankenswerthes Geschenk der Götter! Mem. I, 4. *Τὸ δὲ καὶ τὰς τῶν ἀφροδισίων ἡδονὰς τοῖς μὲν ἄλλοις ζῴοις δοῦναι περιγράψαντας τοῦ ἔτους χρόνον, ἡμῖν δὲ συνεχῶς μέχρι γήρως ταύτας παρέχειν.*

Doctrin der Ethik zusammenhängt, gehört es z. B., dass solche Gesinnungsverhältnisse, wie die *Freundschaft* u. a., zu den *Gütern* gezählt wurden und hierdurch von vornherein für die doctrinelle Behandlung eine andere, von dem Tugendbegriff abweichende Richtung veranlassten. Trotz solcher für die begriffliche Ausbildung des Gegenstandes im Allgemeinen ungünstigen Sachlage ist nun zwar doch selbstverständlich anzunehmen, dass sowohl im Volksethos überhaupt, wie auch im Inneren der bei solchen genannten Verhältnissen betheiligten Individuen allerlei Gefühle und Strebungen rege waren, welche wir noch jetzt auf die sittliche Idee der Güte, des Wohlwollens und der Liebe beziehen, und dass diese inneren Gesinnungen, welche die Menschen noch ausser dem gleichen Gesetze, der gleichen Sprache und der gleichen Nationalität mehr oder weniger innig mit einander verbinden und sich gegenseitig werth machen, hoch geschätzt wurden. Allein, darauf kommt es hier nicht an, sondern darauf, zu erfahren, was solche denkende und zugleich mit hoher naturwüchsiger Sittlichkeit begabte Geister, wie Sokrates und Plato waren, *beim Entstehen der ethischen Doctrin aus jenen umlaufenden Gesinnungen gemacht haben*. Und da scheint es nun das Wesentlichste, wenn man diese Frage in folgender Weise beantwortet. Sokrates fand schon im vulgären Sprachgebrauche einen grossen Theil der Empfindungen, Gefühle und Strebungen, die sämmtlich *wohlwollender* Art waren, an das Wort ἔρως angeknüpft oder mit demselben psychisch auf Grund der verschiedensten Sympathien körperlicher und geistiger Art associirt. Er fand aber auch, dass unter allen jenen Verhältnissen des Lebens, in denen, wie gesagt, jene Empfindungen, Gefühle und Strebungen wesentlich wurzelten, sich *hervorragend das Verhältniss der Knaben- und Männerliebe* geltend machte. Eben dieses Verhältniss jedoch, wie es gewöhnlich gefasst und in der Wirklichkeit gepflegt wurde, erregte nach der Seite seines sinnlichen, gemeinen Factors, wie unzweifelhaft in manchem Anderen, so auch schon in Sokrates Missbilligung und Abscheu, und zugleich hiermit ein Bestreben, der ausserordentlichen Macht, die dieses Verhältniss ausübte, eine bessere, edlere Seite abzugewinnen. Für Sokrates war dies nicht anders möglich, als so, wie wir wissen, dass es geschehen ist: er brachte es in Verbindung mit seinem Berufe, zu lehren, Wissen und Erkenntniss zu erzeugen, d. h., die umlaufenden Begriffe in ihrer Unhaltbarkeit aufzudecken, dadurch ein Verlangen nach richtigen Begriffen hervorzurufen, hierdurch auch den

Trieb zur Selbsterkenntniss zu erwecken, und auf diesem Wege den Geist mit den höheren Interessen der Vernunft vertraut zu machen. Man findet aber nirgends eine sichere Spur davon, dass schon Sokrates bei dieser seiner Auffassung über die blos logische Action hinausgegangen wäre und thatsächlich die Erzeugung der Erkenntniss im Anderen in der Weise mit dem Begriffe des ἔρως in Verbindung gebracht hätte, dass derselbe sich in ein den Lehrenden und Lernenden innerlich verbindendes Gesinnungsverhältniss absetzte und den Grund dieser Verbindung in dem gemeinsamen Wollen eines oder mehrerer gemeinsam anerkannter und mit absolutem Beifall gedachter Objecte wahrnehmen liess. Dies erhellt nicht blos aus der Art und Beschaffenheit des Bildes, welches er, bekanntlich von der Hebammenkunst entlehnt, stets gebrauchte, um anzudeuten, was er aus dem genannten Verhältniss möchte allmälig werden sehen, sondern auch daraus, dass er selbst das verwandte Verhältniss, nämlich die Freundschaft, gleichfalls nur vom Standpunkte der Verständigkeit d. h. der logischen Abschätzung seines Werthes auffasste und beurtheilte.[1] Aus diesem Grunde konnten denn auch weder die verschiedenen Ausdrücke nebst den ihnen entsprechenden Vorstellungen, welche sich um den ἔρως herumlegten, bei Sokrates über die logische Begriffsbestimmung hinaus mit einem sie alle beherrschenden realen Centralpunkte der Erkenntniss in Zusammenhang gebracht werden, noch konnte aus der von ihm allein geschätzten Virtuosität des Erkennens, mit welcher er, wie von selbst verstanden, auch das Wollen und die Ausführung des Erkannten setzte, ein wahrhaft sittliches d. h. hier ein wohlwollendes Motiv erwachsen, dasselbe Erkennen auch in Anderen zu erzeugen und in der Gemeinschaft desselben sich glücklich zu wissen. Anders dagegen nun bei Plato. Dieser Denker änderte zunächst, wie wir wissen, den Sinn und Werth der logischen Methode dahin um, dass der Inhalt der definirten Begriffe ihm der logische Ausdruck wirklicher Wesenheiten und die erkennende Thätigkeit überhaupt ein Wissen wesenhafter Realitäten wurde. Ferner änderte sich hiermit zugleich auch die Stimmung des Denkens um, welche die logische Action begleitet: die dem Sokrates allein bekannte, so zu sagen, blos logische Lust wurde in Plato eine ästhetische, indem er den Weggang der Seele aus dem Lande der veränderlichen und nichtigen Erfahrungswelt in das Reich der ewigen und

[1] Xenophon, Mem. 2, 4 u. f.

unwandelbaren Realitäten als ein beglückendes Ereigniss erlebte, welches sich beim Verweilen in diesem Reiche der nur durch eine der göttlichen Natur verwandte Vernunftaction zu erkennenden oder zu schauenden Wesenheiten in Seligkeit auflöste. Wir wissen, wie oft und mit wie lebhaften Farben Plato dieses Ereigniss schildert und zwar ganz ohne allen Unterschied rücksichtlich der logischen Bedeutung der Ideen, was man nicht übersehen darf. Er gebraucht ferner schon hier, wo er dieser Meinung Worte verleiht, zur Bezeichnung des Reiches der Ideen überhaupt alle möglichen Ausdrücke, welche den Sinn des Hohen, Herrlichen, Schönen, Guten, Vollkommenen und Göttlichen in der griechischen Sprache enthalten.[1] Alsdann aber, nachdem schon diese allgemeine ästhetische Meinung vorhergegangen war und während sie immer die Grundlage blieb, trat innerhalb der Ideenlehre selbst die uns bekannte Umänderung ein, wonach das Reich der Ideen schliesslich dadurch auch in sich selbst eine nochmalige höhere Anordnung erfuhr, dass es nach seiner Gesammtheit in der einen Idee, in der Idee des Guten oder Gottes, sich zugipfelte, dem es sein Sein, seinen Werth und seinen inneren Verkehr, wie er sich in der erkennenden Thätigkeit ausspricht, zu verdanken hat. Hierdurch erhielt als weitere Folge nicht blos die oben bezeichnete Meinung, sondern auch die erkennende Thätigkeit selbst einen realen Mittelpunkt, und zwar, wie oben gleichfalls schon nachgewiesen ist, in dem Sinne, dass die denkende menschliche Seele vermittelst des Triebes nach Erkenntniss der Ideen und unter diesen nach der höchsten und schönsten Idee in einer realen Verbindung mit eben der letzteren selbst stand, durch deren Pflege sie an innerer Aehn-

[1] Plato Phaedr. p. 241 *δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ᾽ εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἕν λογισμῷ ζυναιρούμενον· τοῦτυ δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ πότ᾽ εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἅ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. διὸ δὴ δικαίως μόνη πτεροῦται ἣ τοῦ φιλοσόφου διάνοια· πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεί ἐστι μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷςπερ θεός ὢν θεῖος ἐστι· τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται·* p. 250 *λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν.* Phädon p. 67; p. 80 *ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν ξυμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή.* p. 81 *τὸ θεῖον τε καὶ ἀθάνατον καὶ φρόνιμον, οἷ ἀφικομένη ὑπάρχει αὐτῇ (ψυχῇ) εὐδαίμονι εἶναι.* Rep. p. 500 *θείῳ δὴ καὶ κοσμίῳ ὅ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν,* und andere Stellen, in denen die gebrauchten Prädicate immer vom Reiche der Ideen im Allgemeinen gelten.

lichkeit mit derselben zunahm. Mit solcher Umwandlung, welche die innere Bedeutung des Erkennens in Plato's Geiste schon erfahren hatte, verband sich endlich noch die von der sokratischen abweichende Fassung der menschlichen Natur. Im Hinblick auf die von der erkennenden Thätigkeit nicht blos verschiedenen, sondern ihr sogar feindlich entgegengesetzten Potenzen konnte Plato der ersteren die Gewissheit des Sieges nur nach einem Kampfe mit den letzteren verheissen, und er sah ein, dass die Tugend nicht unmittelbar in und mit der Erkenntniss des Guten gesetzt ist, sondern erst aus deren Herrschaft über jene widerstreitenden Potenzen und aus dem dieser Herrschaft entsprechenden Dienste der Seele hervorgeht. Das Bewusstsein hiervon wirft also seine Anker recht eigentlich mitten in der menschlichen Natur aus, wie sie ist, und verknüpft diese dadurch als eine der Hülfe und Rettung bedürftige mit dem ganzen idealen Gehalte, den die Erkenntniss gewonnen hat und welcher dem Individuum das Land der Seligkeit in dem Reiche der Ideen und in diesem wiederum das letzte und höchste Erstrebungswerthe, also das höchste Gut, in dem Guten selbst oder in Gott eröffnet. Demnach bleibt nichts Andres übrig, als dass der Mensch diesen Vorgeschmak der Seligkeit durch eine der Erkenntniss der Ideenwelt und ihres allem Wollen zum Endziel dienenden realen Mittelpunktes entsprechende Bearbeitung seiner empirischen Natur zu vermehren sucht. Es giebt keine schönere That, als diese, und sie wird noch schöner, wenn sie gleichsam die neidlose Natur der Gottheit nachahmt und ihren eigenen idealen Gehalt auch in einer anderen Seele, die sich ihrer Wirkung erschliesst, absetzt, also auch sie auf die Bahn der Ideenerkenntniss, durch diese auf den Weg der Umwandlung des eigenen Selbst zur Tugend und hiermit zur Theilnahme an dem Glücke hinleitet!

In solcher Weise denken wir uns also durch die Zusammenwirkung theils der natürlichen gegebenen Gefühle, theils künstlicher Reflexionsmomente, theils theoretischer Schlussfolgen, theils ästhetischer Werthschätzungen die eigenthümliche Versammlung aller ihrem sittlichen Gehalte nach auf die Idee des Wohlwollens bezüglichen Regungen und Strebungen des platonischen Gemüths auf einer Stelle zu Stande gekommen, deren Begriff man längst mit dem Namen der platonischen Liebe belegt hat. Allerdings ist und bleibt der wesentlichste Factor auch in ihr ein sokratisches Element, die logische Erkenntniss. Allein diese ist jetzt doch factisch, was sich bei Sokrates nicht klar aussprach, eine sittliche Energie geworden,

insofern sie, die doppelartige Menschennatur von der Seite ihrer Gottverwandtschaft mit dem höchsten Gut verbindend, zugleich auf deren irdische und sonst dem Verderben preisgegebene Seite bestimmend und umwandelnd einwirkt. Wie weit dies geschieht, verbreitet sich im Menschen die Tugend nicht mehr als ein intellectueller Act, sondern als eine *wesentlich persönliche Beschaffenheit des ganzen Menschen*, und das Bemühen, welches der Erkennende und Wissende, der Lehrer, darauf verwendet, diese Beschaffenheit in einem Anderen hervorzurufen, ist nicht mehr die blos aus dem allgemeinen Vernunftinteresse heraus wirkende Handlung, sondern eine That, die ebenso sehr aus reinem Wohlwollen entspringt, wenn sie in der gemeinschaftlichen Liebe des erstrebten Guten den Nichtwissenden, den Schüler, mit dem Lehrer verbindet, also beide in gleicher Anerkennung desselben absolut Werthvollen vereinigt. Wir meinen andrerseits, dass in *dieser Liebe* und deren *lebendiger Thätigkeit* und *Wechselwirkung* die Ethik Plato's diejenige Ergänzung gefunden hat, welche weder in ihrer *Güterlehre* noch in ihrer *Tugendlehre* enthalten ist, d. h., in ihr haben sich alle Gesinnungsmomente, welche die heutige christliche Ethik auf die Idee des Wohlwollens reducirt, soweit sie damals schon zum Bewusstsein gekommen waren, concentrirt. Oder kurz gesagt: *die platonische Liebe vertritt in Plato's Doctrin die Stelle der Idee des Wohlwollens, für welches bei den übrigen Tugenden kein Platz zu finden ist.* Allerdings macht sich denn aber auch in dieser Ergänzung der platonischen Ethik gleichzeitig deren ausserordentliche Einseitigkeit nach der Richtung der genannten Idee fühlbar, indem, ausgenommen das Freundschaftsverhältniss, welches eben in dem Verhältniss der platonischen Liebe d. h. der gegenseitigen Begeistigung durch die Fortschritte der Ideenerkenntniss, aufgeht, *alle übrigen wesentlich zur Entwickelung, Aufnahme und Fortpflanzung der wohlwollenden Gesinnungen bestimmten menschlichen Verhältnisse, wie Ehe, Familie, Herr und Diener, Reicher und Armer, Verkehr des Menschen mit dem Menschen als Mensch, bei Plato in dieser Hinsicht fast ganz leer ausgehen*, zum deutlichen Beweise, dass auch in diesem von Natur so schön disponirten Geiste das Sittliche grade in seiner herrlichsten Blüthe immer noch von dem theoretischen oder rein speculativen Interesse gleichsam verschluckt ist. Nach der zuletzt bezeichneten Seite hin hat deshalb auch die platonische Ethik,

obgleich sie sich sonst in ihrer idealen Richtung auszeichnet, es doctrinell doch auch nur bis zu einem verständigen Sittlichen gebracht und ist in solcher Weise rein sokratisch geblieben.

Das so eben im Allgemeinen Dargestellte findet seine specielle historische Grundlage in den drei Dialogen Lysis, Phädros und dem Gastmahl, aus denen Einiges hier um so mehr hervorzuheben ist, als man dafür keinen anderen systematischen Ort, als den, wo sich unsre Darstellung selbst befindet, entdecken kann.

Zunächst, was die verschiedenen Auffassungen betrifft, welchen der Begriff, dem Sprachgebrauche des Wortes Liebe (ἔρως) entsprechend, bei den Gebildeten unterlag, so führt bekanntlich das Gastmahl wahrscheinlich die von dem Sprachgebrauche am meisten vertretenen an. Die Reihe eröffnet die Rede des Phädros, der an mythologische Vorstellungen anknüpfend von der Liebe wie von etwas Bekanntem nicht sowohl eine Erklärung giebt, als vielmehr sie in ihren weitreichenden preiswürdigen Wirkungen schildert, vorzugsweise in Bezug auf das Liebesverhältniss zwischen Männern, obwohl auch ein solches zwischen Mann und Weib berührt wird. Was in seiner Ansicht Ethisches liegt, läuft fast ausschliesslich auf den Gedanken hinaus, dass die Männerliebe den Ehrtrieb nährt, dadurch die Tapferkeit fördert, und, obgleich ihre Grundlage der Egoismus ist und bleibt, doch eben aus diesem heraus sogar zur Selbstaufopferung fähig macht. Es findet sich in dieser Ansicht keine Spur von unselbstsüchtigem Wohlwollen; ja, es wird ausdrücklich erklärt, dass selbst die Götter es höher schätzen, wenn der Geliebte dem Liebenden Liebes erweist, als dieser jenem.[1] Pausanias, der als Zweiter spricht, macht Anfangs eine klare Unterscheidung zwischen der allein sinnlichen und einer höheren, auf das Geistige, auf Vorzüge der Seele gerichteten Liebe. Die letztere unterliegt aber sogleich auch hier der allgemein verbreiteten Ansicht, dass, weil das männliche Geschlecht höher stehe, als das weibliche, auch nur unter den Männern das edlere Liebesverhältniss stattfinden könne. In diesem sucht er nun allerdings die vulgäre, gemeine grobsinnliche Form möglichst zu beseitigen, einmal dadurch, dass er die Liebe zu unreifen Knaben ganz verwirft, und andrerseits den sinnlichen

[1] Plato Symp. p. 180 *ἀλλὰ γὰρ τῷ ὄντι μάλιστα μὲν ταύτην τὴν ἀρετὴν οἱ θεοὶ τιμῶσι τὴν περὶ τὸν ἔρωτα, μᾶλλον μέντοι θαυμάζουσι καὶ ἄγανται καὶ εὐ ποιοῦσιν, ὅταν ὁ ἐρώμενος τὸν ἐραστὴν ἀγαπᾷ ἢ ὅταν ὁ ἐραστὴς τὰ παιδικά· θειότερον γὰρ ἐραστὴς παιδικῶν· ἔνθεος γάρ ἐστι.*

Factor in der Männerliebe insofern moderirt, als der Liebende, welcher der Aeltere ist, seine Kenntnisse, Erfahrungen und Tugenden einem in dem Geliebten, welcher der Jüngere ist, entgegenkommenden Verlangen nach ähnlicher geistiger Vorzüglichkeit darbieten und in solcher Weise einen erziehenden Umgang einleiten soll, der zu einer Einigung in dem gemeinsamen Streben nach höherer geistiger Bildung hinführt. Der Schluss davon ist jedoch auch hier kein anderer, als der, dass der sinnliche Genuss der Lohn für griechische Tugend wird.[1] In der Rede des Arztes Erypimachos, die darauf folgt, wird die Liebe mit dem physiologischen Satze in Verbindung gebracht, dass durch die ganze Natur eine Anziehung, eine Art von Verlangen zwischen dem Entgegengesetzten, stattfinde und hierbei, um etwas Gutes und Glückliches zu erzielen, Alles nur darauf ankomme, dass das Zusammengehörige sich im richtigen Masse vereinige. Wie dieser Gedanke von der Natur auch auf die Verhältnisse und den Verkehr zwischen Göttern und Menschen und zwischen Menschen unter einander übertragen wird, verdient keine Beachtung, da das Ethische dabei von dem genannten Arzte nicht sowohl verkannt, als vielmehr ihm ganz unbekannt ist und bleibt: die Liebe ist ihm nichts Anderes, als ein dumpfer Naturtrieb, der die bewusstvolle Menschennatur nicht weniger, als das Thier, die Pflanze und die rohe Materie beherrscht. In demselben Sinne theilt darauf auch der Komödienschreiber Aristophanes seine Ansicht von der Liebe mit, die gewissermassen den allgemeinen Gedanken des Erypimachos nur am Menschen verkörpert wiedergiebt. Er gebraucht die spasshafte Voraussetzung und führt sie in komischer Weise aus, dass ursprünglich ein beide Geschlechter in sich vereinigendes Wesen, ein Mannweib, existirt und aus diesem die Götter vermittelst Durchschnitte die jetzigen Menschen gemacht haben. Diese suchen daher, je nachdem in der einen Hälfte mehr Männliches oder Weibliches steckt, ihre entsprechenden Hälften, um wieder ungetheilt in den glücklichen Zustand des ungetheilten Ganzen zu gelangen, und dieses Suchen ist die Liebe. Ganz entsprechend der schmutzigen Liebhaberei dieses Dichters, womit er in seinen Lustspielen die gemeinsten Redensarten und Situationen mit religiösen Vorstellungen und Handlungen in den widerlichsten Zusammenhang bringt, weil er die Götter für ebenso gemein hält, als er selbst ist, frivolisirt er auch in der platonischen Schrift und fordert zur Frömmigkeit gegen

[1] A. a. O. p. 185 *οὔτω πάντως γε καλὸν ἀρετῆς ἕνεκα χαρίζεσθαι.*

die Götter auf, damit — die jetzigen Menschen nicht noch einmal getheilt würden, vielmehr jeder dereinst seine Hälfte wiederfinde und im ungestörten Besitze seiner selbst das höchste Glück — also das einer permanenten Selbstliebe — geniesse.[1] Der moderne Leser, der durch künstliche und übertriebene Taxationen des griechischen Stoffes sich nicht hat verführen lassen, hier Alles im rosigen Lichte zu erblicken, athmet förmlich wieder auf, wenn er in der nun folgenden Rede des Agathon zum ersten Male Gedanken vernimmt, an die auch nach heutiger Cultur das Wort Liebe erinnert, sobald nicht der thierische Trieb darunter verstanden wird. Schon in der Beschreibung des Eros, als Gottheit gedacht, geben die beiden allgemeinen Prädicate *κάλλιστος καὶ ἄριστος*, die edlere, dem Ethischen und Aesthetischen zugewandte Auffassung des Liebesbegriffes zu erkennen: er ist der jugendlichste, und ewiger Blüthe sich erfreuende, sanfte Gott, der jedes unfreundliche und harte Wesen fliehend seinen Wohnsitz nur in den milden Stimmungen der menschlichen und göttlichen Seelen aufschlägt. Solcher Schönheit theilhaftig trägt die Liebe auch den Schmuck aller Tugend an sich: sie ist gerecht, weil, wo Liebe ist, Unrecht weder gethan noch erlitten wird, indem Gewaltthat ihr fremd ist; sie ist besonnen und mässig, weil sie die Lüste und Begierden beherrscht; sie ist tapfer, weil sie selbst den Ares besiegt, und auch das Wissen und die Weisheit fehlen ihr nicht, wie aus Dem, was sie, wo sie ist, erwirkt, darf gefolgert werden. Denn zunächst lebt die Liebe in allen Künsten wie ein schaffender Künstler, und wirkt mit ihrer Weisheit in der Erzeugung alles Lebendigen; sie unterrichtet in den Werkstätten der Künste und macht Den, dessen Lehrer sie ist, berühmt, während der von ihr nicht Begeisterte in der Dunkelheit bleibt. Die Kunst, mit dem Bogen zu schiessen, zu heilen und zu wahrsagen, die Leier zu spielen und zu tanzen, das Eisen zu schmieden und Gewebe zu fertigen, ist ihre Erfindung. Auch die Angelegenheiten der Götter und der Menschen in ihrem geselligen und staat-

[1] A. a. O. p. 193. Der Verf. ist sich dessen wohl bewusst, wie sehr er mit dieser seiner Auffassung nicht blos der übrigen, sondern namentlich auch der dem Aristophanes in den Mund gelegten Rede über die Liebe von anderen Schriftstellern abweicht. Er schreibt aber hier kein Buch für Controverse und Polemik, und überlässt es daher der Zeit, zu entscheiden, ob wirklich Das wohl in jenen Reden enthalten ist, was z. B. noch neuerdings der für Plato mehr als begeisterte Verfasser der Einleitungen zu den platonischen Dialogen in der Müller'schen Uebersetzung derselben gefunden hat.

lichen Verkehr sind erst, seitdem die Liebe unter ihnen erstand, geordnet. Denn unter den Göttern selbst hörte die Gewaltthat und der Krieg auf und der Friede unter ihnen erwuchs erst, als es unter ihnen einen Gott der Liebe gab. Ebenso sind erst durch ihn die Menschen unter einander befreundet; denn die Liebe führte sie zu Festen, Tänzen und Opfern und anderen Gesellungen zusammen; sie verdrängte die Wildheit, erzeugte wohlwollende Gesinnungen, vermehrte die Güter des Lebens und zeigt sich noch jetzt in allen Fällen als der beste Führer und ist ein Schmuck für Götter und Menschen.[1]

Ganz offenbar umfasst hier die Vorstellung von der Liebe ausser anderen Momenten auch eine Reihe von Gefühlen und Strebungen, deren ethischer Gehalt auf keine der genannten Tugenden zurückzuführen ist, sondern die in dem Wohlgefallen oder der sittlichen Lust am Beglücken und Segenverbreiten ihre eigenthümliche Quelle haben. Es ist zu fragen, warum bei Plato die unzweifelhaft ihm selbst bekannte Macht und Schönheit solcher Gesinnungen nicht auch das Denken zu einem ihnen entsprechenden begrifflichen Ausdruck veranlasst hat, wodurch, wenn es geschehen wäre, die antike Ethik auch als Doctrin in vielen Punkten eine wesentlich andere Richtung erhalten haben würde. Hierauf ist nun aber, wie wir meinen, zu antworten, dass es nicht geschah, einmal, weil sich auch Plato zu fest an die Zahl der hergebrachten Tugendbegriffe hielt, für deren theilweise Inhaltsänderung zwar, nicht aber für deren Ergänzung er in seiner psychologischen Ansicht einen Grund fand, und andrerseits, weil er für die Gesammtheit aller in der Liebe verbundenen Gesinnungen, Gefühle und Tendenzen den sichersten Träger in derjenigen intellectuellen Action erblickte, welche er die E r k e n n t n i s s d e s G u t e n u n d S c h ö n e n, sowie die M i t t h e i l u n g und F ö r d e r u n g dieser Erkenntniss i n A n d e r e n nannte. Diese Action,

[1] A. a. O. p. 195—98. Der Schluss: *οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ πληροῖ, τὰς τοιάσδε ξυνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς ξυνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις γιγνόμενος ἡγεμών· πραότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἵλεως ἀγαθοῖς, θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· τρυφῆς, ἁβρότητος, χλιδῆς, χαρίτων, ἱμέρου, πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης, παραστάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος, ξυμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος, ἡγεμὼν κάλλιστος καὶ ἄριστος, ᾧ χρὴ ἕπεσθαι πάντα ἄνδρα ἐφυμνοῦντα καλῶς, καλῆς ᾠδῆς μετέχοντα, ἣν ᾄδει θέλγων πάντων θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων νόημα.*

ihrer Natur nach auf das Gute d. h. Göttliche gerichtet, ist eben deshalb nicht blos auch unbedingt Glück erzeugend, sondern es kann auch nichts Andres, als sie, mit grösserer Sicherheit und Innigkeit die Seelen der Menschen verbinden.

Schon im Lysis, wo der Begriff der Liebe auf eine Quelle bezogen wird, aus der die Liebe am natürlichsten und reinsten fliesst, nämlich auf das Verhältniss der Aeltern zu den Kindern, hebt doch die Reflexion den Begriff alsbald wieder von den Gesinnungsformen dieses Verhältnisses ab und verdichtet die letzteren ausschliesslich in dem Gedanken, dass die Liebe der Aeltern, welche ihre Kinder glücklich wünschen, sich darin zeige, dass sie ihnen zu Kenntnissen und Einsichten verhelfen, überhaupt ihren Verstand bilden.[1] Im darauf Folgenden, wo nur allgemein ein Liebender und ein Geliebter vorausgesetzt wird, findet die Erörterung mit Sicherheit weder das Motiv noch das Ziel der Liebe; es tritt nur der Gedanke hervor, dass ein Verlangen nach Ergänzung auf Grund eines Entbehrten vorhanden sein und dieses letztere unter der Vorstellung eines Gutes gedacht werden müsse. Dieser Gedanke nimmt im Phädros eine präcisere Gestalt an, indem sich das Entbehrte hier als der ursprüngliche Seelenzustand darstellt, den Plato als ein Verweilen der Seele im Reiche der Schönheit, d. h. im Reiche der Ideen oder des unveränderlich Seienden, mit glühenden Farben schildert und nach welchem die jetzt eingekerkerte Seele, wie weit sie zu den besseren gehört, eine unvertilgbare Sehnsucht behalten hat. Das Verlangen ist der Wissenstrieb, dessen Richtung zu dem Seienden zurückführt; doch ist dasselbe, wie gesagt, nicht in Allen gleich rein und stark, sondern richtet sich nach der Grösse der Erinnerung, welche den Seelen aus ihrem ursprünglichen Leben geblieben ist und bei Einigen durch allerlei Uebles auch ganz getilgt sein kann. Am reinsten und lebhaftesten ist diese Erinnerung in der Seele dessen, der ein Freund der Weisheit und der Musen und für alles Edle (καλόν) empfänglich ist. Dann folgt die Seele eines auf gesetzlicher Grundlage herrschenden Königs oder eines der Kriegsführung und der Regierung kundigen Mannes. Auf der dritten Stufe steht die Seele der Staatsmänner, der Haushalter und der Chrematisten; auf der vierten die der rüstigen und braven Gymnasten, und so folgen der Reihe nach die Seelen der Weissager, der Dichter und anderer Künstler, der Handwerker und Landbauer bis zu

[1] Plato Lysis p. 210.

den tiefsten Stufen, welche von der Seele eines Sophisten oder eines Volksschmeichlers oder eines Tyrannen eingenommen werden.[1] Man kann es sich wohl mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit verständlich machen, nach welchen Motiven Plato seine Mitmenschen grade nach der Stufenfolge, wie es hier geschieht, eingetheilt hat; allein diese Frage gehört nicht hierher. Vielmehr nur der Sinn dieser Classification ist es, den wir zu beachten haben und der eben kein anderer ist, als dass Plato darin die Art seiner sittlichen Werthschätzung zu erkennen giebt, welcher er die Mitbürger seiner Vaterstadt unterwarf. Deshalb dient dieselbe auch mit zu einem Belege für unsern Ausspruch, dass bei Plato die erkennende Thätigkeit, die Einsicht, das Wissen und der Trieb nach der Einsicht und dem Wissen nicht mehr, wie bei Sokrates, blos logisch war, sondern in der That eine sittliche Bedeutung und mit dieser durch ihre Beziehung auf das Verlangen, Suchen und Wollen der Erkenntniss des wahrhaft Seienden einen persönlichen Werth erhalten hatte. Aus demselben Grunde steht die Seele, in der dieses Verlangen am reinsten und lebendigsten ist, auch sittlich am höchsten, und diejenige sittlich am tiefsten, welche, wie die Seele eines Volksschmeichlers oder Tyrannen, dem Schein, der Lüge und der Gewaltthat in dem egoistischen Triebe nach an sich verwerflichen und vergänglichen Gütern huldigt. Diesem Unterschiede gemäss liebt demnach auch jede der genannten Seelen in ihrer Weise anders, als die übrigen, indem jede sich ein eigenes Gut nach ihrem Sinn bildet, welchem sie wie ihrem Gotte folgt, während die ächte und wahre Liebe ihre Stätte nur in den Seelen der ersten Art von Menschen findet.

Während im Phädros mit ausserordentlicher Schönheit und Wahrheit nur noch die der ächten Liebe nächsten, erst aus einem Kampfe mit den schlechteren Liebeswehen erwachsenden Liebesarten geschildert werden[2], erhält nun die ächte Liebe ihren vollen Ausdruck in der letzten oder fünften Rede im Gastmahl. Auch hier wird der allgemeine Gedanke, dass die Liebe ein Verlangen nach Dem sei, was man noch nicht besitze, zunächst wiederum mit dem speciellen Begriffe des Erkenntnisstriebes in Verbindung gesetzt, welcher, wie die Meinung in der Mitte zwischen dem Wissen und dem Irrthum steht, das Verbindungsglied zwischen dem Vergänglichen und dem Unsterb-

[1] Plato Phaedr. p. 248.

[2] Plato Phaedr. p. 251—54.

lichen bildet und nur in Demjenigen lebendig ist, der in der Erkenntniss seiner Unwissenheit den Besitz von dem Wissen des Unsterblichen anstrebt.[1] Insofern aber das wahre Unsterbliche kein Anderes, als das Schöne und dieses mit dem Guten identisch ist, wird die Liebe, als der genannte Trieb, ein Verlangen nach dem Guten sein; und andrerseits, da, wer das Gute erreicht, auch unbedingt glücklich ist und über die durch den Besitz des Guten erreichte Glückseligkeit hinaus sich kein neuer Gegenstand des Verlangens mehr denken lässt, so ist die Liebe, in ihrer Allgemeinheit gefasst, der unsrer Seele immanente Erwerbungstrieb nach dem durch das Gute mitgegebenen Besitze der Glückseligkeit.[2] Nun ist es aber nicht zu verwundern, dass nicht alle Seelen in solcher Weise lieben, wie es dem Guten entspricht, weil sie das letztere selbst in seiner Wahrheit und Wirklichkeit nicht kennen, sondern an seine Stelle allerlei falsche Güter setzen und die Erwerbung, Erzeugung und den Genuss derselben unerlaubter Weise für Liebe halten. Das allein richtige Verfahren und die wahre Liebeszeugung besteht vielmehr darin, dass zunächst nicht der Körper, sondern allein die Seele das der Unsterblichkeit Fähige zeugt und diese erzeugende Kraft auf jeden Andern richtet, der dafür eine Empfänglichkeit darbietet. Sobald der so Liebende d. h. der in sich von der Sehnsucht nach der Erkenntniss des wahren und die Glückseligkeit bewirkenden Gutes Erfüllte auf solchen Anderen trifft, mag er auch an dessen leiblicher Schönheit sich erfreuen; er wird aber nicht von ihrem einzelnen Träger, nicht von diesem bestimmten Leibe gefangen, sondern sein Beifall gilt der leiblichen Schönheit im Allgemeinen und Ganzen, die ihm dazu dient, sich nach Dem umzusehen, was in der Seele Wohlgefälliges und Achtungswerthes ist. Da dies kein Andres sein kann, als Das, was in den Begriffen der Tugend gedacht wird, so kann nun seine Liebeszeugung auch nur auf diese gerichtet sein: der liebende Umgang mit dem Andern ist Besprechung und Erwägung alles Dessen, was

[1] Plato Symp. p. 204 *Τίνες οὖν οἱ φιλοσοφοῦντες, εἰ μήτε οἱ σοφοὶ μήτε οἱ ἀμαθεῖς; Δῆλον δὴ τοῦτό γε ἤδη καὶ παιδί, ὅτι οἱ μεταξὺ τούτων ἀμφοτέρων, ὧν αὖ καὶ ὁ Ἔρως. ἔστι γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἡ σοφία, Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον Ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι, φιλόσοφον δὲ ὄντα μεταξὺ εἶναι σοφοῦ καὶ ἀμαθοῦς.*

[2] A. a. O. p. 205 u. 6 *Οὕτω τοίνυν καὶ περὶ τὸν ἔρωτα· τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἡ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία καὶ τοῦ εὐδαιμονεῖν ὁ μέγιστός τε καὶ δολερὸς ἔρως παντί. — οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ. — ἔστιν ἄρα ξυλλήβδην ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὑτῷ εἶναι ἀεί.*

die Seele besser macht, und gegenseitige Erwirkung eines Fortschrittes in der Erkenntniss. Mit der Beachtung und Würdigung des Guten und Lobenswerthen beginnend, das sich in den Gesetzen und Sitten des Vaterlandes ausspricht, wird das Nachdenken sich allmälig zu den verschiedenen Gebieten der Kenntnisse wenden. Es wird auch auf diesen Alles, was unter den Begriff des καλόν fällt, sich aneignen und dadurch die erkennende Thätigkeit kräftigen und erweitern, so dass sie sich gleichsam auf dem ausgedehnten Meere des Wissens zu finden lernt. Hierin fortschreitend werden die sich fördernden d. h. liebenden Seelen endlich auch bei derjenigen Wissenschaft anlangen, welche das zu Denkende in reinen und der Wesenheit adäquaten, einheitlichen Begriffen überschaut, mithin ein Erkennen des wahrhaft Seienden ist, im Unterschiede vom blos Scheinbaren und Veränderlichen. In solcher Weise geeinigt, besteht unter den Liebenden eine tiefe und dauernde Freundschaft, welche sie, wie weit sie auf dem Wege der Erkenntniss fortschreiten, so weit auch besser und glücklicher macht, so dass sie, tauglich zur richtigen Führung der eigenen Seele, wie der Angelegenheiten des Hauses und des Staates, als Lieblinge der Götter der Unsterblichkeit werth sind.[1]

Haben also die bisher erwähnten Züge in der Physiognomie der platonischen Ethik zu einem Theile ihren Grund in der sittlichen Individualität ihres Urhebers, zu einem andern Theil in seiner metaphysischen Theorie und deren Nachwirkungen auf die ideale Auffassung des Menschen und des menschlichen Umgangs, so bleibt jetzt noch eine Reihe von Eigenthümlichkeiten zu erwähnen übrig, die mehr mit gewissen äusserlichen Momenten zusammenhängen. Einmal nämlich kommt hier der Einfluss in Betracht, den die praktische Seite des Sokrates und seine Art, den Menschen und die menschlichen Angelegenheiten anzusehen und in sie einzugreifen, sowie überhaupt dessen ganze Lebensgeschichte auf Plato ausgeübt hat. Andrerseits ist dabei die leicht begreifliche, ausgedehnte Opposition zu berücksichtigen, in welche ein Geist, wie der platonische, zumal wenn er durch einen so bedeutenden Einfluss, wie es hier der Fall war, von Seiten eines geliebten und verehrten Lehrers schon früh in solche Richtung geführt wird, zu der socialen Entwickelung, zum Inhalte

[1] A. a. O. p. 208—12. Gewiss hat mancher Leser es erlebt, dass auch jetzt unter edlen jungen Männern oder bei einem liebenden Paare ein solches Verhältniss, wie das oben geschilderte, den Grundton der Freundschaft abgiebt. Der Stelle im Symposium ist entsprechend Rep. p. 403.

wie zu den Formen des historisch gegebenen und nach eigenen Kräften sich gestaltenden Culturlebens seiner Mitbürger überhaupt, gerathen musste. In der ersten Beziehung ergiebt sich die platonische Ethik als eine treue und consequente Fortsetzung sokratischer Bestrebungen, nur gleichsam verdichtet durch die ungleich grössere speculative Bildung Plato's und eben deshalb auch umsichtiger und ihrem Inhalte nach reicher, als der Lehrer sie aufweisen konnte. In der anderen Beziehung dagegen sehen wir Plato, weit über Sokrates hinausgehend, fast durchgängig bis zu gewissen Extremen fortschreiten, vor denen Sokrates selbst gewiss schon früher umgekehrt wäre, die aber Plato, stets über dem Totaleinflusse seiner philosophischen Weltansicht stehend, mit solcher Kühnheit behauptet, wie wenn die darin prätendirten Wahrheiten über jeden Gegenbeweis erhaben wären. Beide Seiten dienen sich natürlich gegenseitig zur Ergänzung, wie sie auch in der Wirklichkeit von einander abhingen. Eben deshalb haben sie auch einen gemeinschaftlichen Charakter, wonach man sie am besten dadurch bezeichnet, wenn man sie unter dem Begriffe der reformatorischen Tendenz der platonischen Ethik zusammenfasst, obwohl ein gewisser Theil derselben in der Darstellung des Inhalts dieser Ethik jenem Begriffe entzogen und mit in den Abschnitt hinübergenommen werden muss, der von der systematischen Fortbildung der Ethik als Doctrin handelt. Unzweifelhaft ist es am zweckmässigsten, wenn die hierauf bezügliche Charakteristik, um desto schärfer das Einzelne hervortreten zu lassen, kurz in aufeinander folgenden Nummern aufgeführt wird.

Es ist erstens schon darauf hingewiesen, dass das von Sokrates angenommene Verhältniss zwischen dem religiösen und ethischen Gebiete dadurch von Plato wesentlich abgeändert wurde, dass er das Sittliche an sich, welches unter der allgemeinen Benennung des Guten und Schönen zusammengefasst wird, real dachte und als solches mit Gott als dem einzigen Guten identificirte. Er knüpfte ferner an dieses Gute als den Realgrund sowohl alles Seienden, wie des Wiederscheins einer höheren intelligiblen Welt und der Welt der vergänglichen und stets wandelbaren materiellen Existenzen, das Erkennen und Wissen als eine den Menschen mit Gott verbindende Thätigkeit an und ethisirte dadurch die logische Action, so dass sowohl der Einzelne, wie die Gesellschaft, allein durch sie zu einer sittlichen Persönlichkeit soll gelangen können. Unter diesem Gesichtspunkte erhielt nun in Plato's Geiste nothwendig auch der von Sokrates angefangene Kampf gegen die Unwissenheit, gegen das Scheinwissen,

gegen alle Vorstellungen ohne wesentlichen und haltbaren Inhalt, gegen den Dünkel der Dummheit, eine tiefere Bedeutung und Berechtigung, und er tritt bei Plato aus der bei Sokrates gewissermassen noch stattfindenden Harmlosigkeit hinaus in die Form einer systematischen Verfolgung. Dass Alles, was in dieser Tendenz von Plato gesagt wird, sich vorzugsweise, wenn auch nicht immer, wie oben gezeigt ist, an die Namen von Sophisten anknüpft, halten wir nicht für so wesentlich, um darauf, wie geschehen ist[1], einen Vorwurf zu gründen. Vielmehr liegt das Wesentliche hierbei eben nur darin, dass Plato das Recht einer von der Idee göttlicher Wahrheit erfüllten Intelligenz, Geltung zu haben, gegenüber dem Unrecht der von keiner Idee getragenen Unwissenheit oder der blos schwankenden Meinung, in jenem Kampfe aus sittlichen Motiven zu vertheidigen fortfährt. Die blos religiöse Vorstellung, auf welche Sokrates seinen Streit der Art gründet, ist bei Plato in ein sittliches Theorem umgewandelt, welches das sokratische mystische Element nicht bedarf, und es bleibt in diesem Sinne Plato für alle Zeiten der Erste, der die sittliche Bedeutung der Wissenschaft mit Klarheit auf ein göttliches Recht gegründet hat.

Hiermit hängt zweitens genau zusammen, dass Plato auch zu den verschiedenen Parteien unter seinen Mitbürgern, welchen als den blos praktischen Leuten, wie oben erörtert ist, Sokrates und dessen Freunde schnurstracks in Grundsatz und Handlungsweise als Denker oder Wahrheitsfreunde gegenüberstanden und von denen einige allerdings an den neuen Fortschritten des Wissens, also überhaupt an der Philosophie bis zu einer gewissen Zeit und bis zu einem gewissen Umfange theilnahmen, das dabei Erlernte jedoch im Dienste niedriger, unsittlicher, rein egoistischer Zwecke verbrauchten, in dem gespanntesten Verhältnisse steht und sich gegen sie mit der grössten Indignation ausspricht. Seine Vorwürfe, die den Mangel an wahrem Rechtssinn, den Missbrauch der Sprache und der Begriffe im Dienst einer schlechten Sache, die Gottvergessenheit oder die falsche Vorstellung von der göttlichen Gerechtigkeit, die Verblendung durch falsche Güter, die Wahnvorstellungen von dem Berufe des Menschen, von seiner Ehre und Bildung, die Sorglosigkeit um die endlichen Folgen des Bösen u. dgl. treffen, lassen sich mit einem Sokrates ganz unbekannten Affecte vernehmen. Wir theilen unter dem Text eine Stelle der Art, deren Anfang oben zur Cha-

[1] Grote a. a. O. S. 583.

rakteristik rein **sokratischer** Verhaltungsart in solchen Fällen gebraucht ist, wörtlich mit, um den Leser in den Stand zu setzen, das specifisch Platonische in der Behandlung des genannten Verhältnisses selbst wahrnehmen zu können.[1]

Drittens. Sokrates, wie gross auch sein Gegensatz gegen die meisten der sonstigen Volkslehrer oder Sophisten gewesen sein mag, erkennt doch immerhin auch die Nützlichkeit vieler Bestrebungen bei manchen derselben an, und richtet seine Haupttendenz vorzugsweise darauf, dass in die bisherige Unterrichts- und Erziehungsweise ein **moralischer** Unterricht auf Grundlage einer geläuterten, aber doch fromm-gläubigen Religionslehre eingeführt werde. Dabei wurde rücksichtlich aller theoretischen Wissenschaften das Mass praktischer Verwerthung geltend gemacht und insbesondere eigentlich speculative Philosophie, insofern sie Natur und Geist nach ihrer substantiellen Seite ergründen will, als die Gränze des menschlichen Berufes überschreitend ausgeschlossen und für seine Erfüllung als überflüssig oder nachtheilig angesehen. Hier nun geht Plato gerade auf der praktischen Seite, also in der Ethik seiner Philosophie, theils direct in Sokrates' Consequenzen weiter, theils kehrt er dessen Gedanken gradezu um und schreitet ins entgegengesetzte Extrem. Das Erste ist der Fall, insofern er, mit wenigen Ausnahmen, das ganze bisherige Unterrichtsverfahren theils völlig verwirft, theils umgestaltet, theils ausser der Moral durch noch andere Elemente ergänzt wissen will. Homer und die alten wie neueren Dichter, an die Sokrates noch mit Liebe und Verehrung seine Gespräche anknüpft, werden von Plato grösstentheils der Hand der Jugend entzogen. Die Vorstellungen von der Natur der Götter, ihrem Verkehr und ihrer Handlungsart unter sich und mit den Menschen, welche für Sokrates noch viel Wahres oder doch der Wahr-

[1] Plato Theaet. p. 176 *ἀλλὰ οὐ πάνυ τι ῥᾴδιον πεῖσαι, ὡς ἄρα οὐχ ὧν ἕνεκα οἱ πολλοί φασι δεῖν πονηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρετὴν δὲ διώκειν, τούτων χάριν τὸ μὲν ἐπιτηδευτέον, τὸ δ' οὔ, ἵνα δὴ μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῇ εἶναι· ταῦτα γάρ ἐστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος· τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν. θεὸς οὐδαμῇ ἄδικος, ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιότατος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅ τι δικαιότατος· περὶ τούτου καὶ ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς καὶ οὐδενία τε καὶ ἀνανδρία. αἱ δ' ἄλλαι δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφίαι ἐν μὲν πολιτικαῖς δυναστείαις γιγνόμεναι φορτικαί, ἐν δὲ τέχναις βάναυσοι. τῷ οὖν ἀδικοῦντι καὶ ἀνόσια λέγοντι ἢ πράττοντι μακρῷ ἄριστ' ἔχει τὸ μὴ συγχωρεῖν δεινῷ ὑπὸ πανουργίας εἶναι. ἀγάλλονται γὰρ τῷ ὀνείδει καὶ οἴονται ἀκούειν, ὅτι οὐ λῆροι εἰσί, γῆς ἄλλως ἄχθη, ἀλλ' ἄνδρες, οἵους δεῖ ἐν πόλει τοὺς συθησομένους κ. τ. λ.*

heit Zugängliches enthielten, werden mit scharfer Kritik durchmustert, nicht blos als logisch morsch, sondern auch als sittenverderblich dargestellt und andere an deren Stelle verlangt. Ebenso gehört zu der Reform des Unterrichts und der Erziehung, was Plato für die Weiber beansprucht, die Sokrates fast noch ganz an ihrem Platze gelassen hatte; u. s. w. Eine Umkehrung sokratischer Ansichten dagegen macht sich in der genannten Beziehung am schlagendsten darin bemerklich, dass Plato, grade um den praktischen Erfolg zu sichern, auch von dem, der an der Spitze des Staats stehen soll, die grösste Vertrautheit mit der höchsten Wissenschaft verlangt und ihm deshalb einen langjährigen Cursus philosophischer Bildung zur Pflicht macht.

Viertens. Aus gleichem Gesichtspunkte nimmt auch noch jener Gedanke des Sokrates, dass die Einsicht und das Wissen gefördert werden müssen, weil die Tugend selbst nur in einer Einsicht bestehe oder selbst ein wirksames, determinirendes Wissen sei, in der Ethik Plato's eine andre Gestalt an. Sokrates sprach diesen Satz zugleich mit grossem Vertrauen auf seinen Erfolg aus, indem er es als ein natürliches und sich von selbst verstehendes Phänomen setzte, dass, wie der des Weges Unkundige freiwillig dem kundigen Führer folgt, so auch der Unwissende sich dem Wissenden unterwerfe und im Grunde also immer die Einsicht herrsche. Plato dagegen kann der Gewalt der Erfahrung und den erlebten Täuschungen gegenüber sich diesem Vertrauen nicht mehr hingeben; er rechnet nicht mehr unbedingt weder auf eine nothwendige Abhängigkeit des Wollens und Handelns vom Wissen, noch auf eine natürliche Herrschaft des letzteren: Beides vielmehr wird ihm zu einem ethischen Postulat. Das Volk sammt seinen durch natürliche oder beabsichtigte Processe in ihm gewordenen Formen und Verhältnissen hielt er von der Einsicht nicht weniger, als vom guten Willen, ihr zu folgen, für so weit entfernt, dass er ihm den Einsichtigen (den Philosophen) zum absoluten Herrscher giebt, d. h. dass er will, die ganze Gesellschaft, die ganze Stadt oder der ganze Staat, soll sich ihm unterwerfen und ihm als Regenten unbedingt und auf Treu und Glauben gehorchen.

Fünftens. Hiermit hängt ferner zusammen, dass Plato's Ethik, trotz ihres transcendentalen Charakters, doch in mancher Beziehung wiederum praktischer ist, als die sokratische. Sokrates hatte den vollgiltigen Gedanken ausgesprochen, dass Jeder nur Das ist und kann, was er weiss und versteht, und forderte demnach, dass Jeder-

mann zu prüfen habe, was er wisse, um zu erfahren, was er sei und könne und worin er seinen Beruf zu erfüllen vermöchte. Plato nun liess zwar unbedingt diesen Satz gelten, übernahm aber nicht nach der Verfahrungsart seines Lehrers die Verwerthung desselben durch Rede und Gegenrede im täglichen Umgang, sondern dadurch, dass er mit dem Masse der darin liegenden Wahrheit die Gesellschaft im Grossen und Ganzen prüfte und sie in ihre Factoren zerlegte, um nach einer empirischen Feststellung homogener Gruppen das darin liegende Berufselement begrifflich zu ermitteln. Dass hierbei theils fortgeschrittene psychologische Kenntniss theils die Ideenlehre mit wirkte, ist schon früher angegeben; dies hätte aber doch auch nicht geschehen können, wenn nicht die rein empirische Ansicht von der Gesellschaft schon vorher durch eine Analyse derselben wäre befestigt gewesen.

Sechstens. Andrerseits zeigt sich der empirisch praktische Charakter der platonischen Ethik noch darin, dass derselbe sokratische Gedanke vom Wissen und Können, vom Nichtwissen und Nichtkönnen, nicht blos auf eine Theilung der Gesellschaft in Gruppen, sondern auch auf eine Unterscheidung der menschlichen Thätigkeiten von Plato angewandt ist, insofern dieselben in gutem oder schlechtem Sinne einen Beitrag zur öffentlichen Geschäftigkeit geben. Schon Sokrates hatte die Frage aufgeworfen, wer denn eigentlich im Staate etwas thue und wer nicht[1]; wir vermissen aber die weitere Verfolgung derselben. Plato unternimmt diese und bringt dabei die ersten Schemata zu Stande, nach denen sich die öffentliche Geschäftigkeit übersehen und gleichzeitig nach ihrem ethischen Werthe abschätzen liess. Dieser Gegenstand, in Verbindung mit dem zuletzt erwähnten, ist um so beachtenswerther in Plato's Ethik, als dadurch die hergebrachte Meinung, dass Plato in seiner Staatslehre nur idealen Forderungen und Träumereien gehuldigt habe, noch mehr herabgedrückt wird, als es auch aus anderen Gründen geschehen muss.

Endlich siebentens ist noch die allgemeine Tendenz der platonischen Politik insbesondere zu erwähnen, die man von jeher mit Recht als eine antidemokratische bezeichnet hat. Die schwache Vorliebe, welche Sokrates für die mit der Gesetzgebung und Justiz betheiligten Einrichtungen Athens hegte, die nach seiner Meinung mehr dem Zufall und der Schlechtigkeit, als der sicheren

[1] Xenoph. Mem. III, 9, 9.

Ueberlegung des Verstandes und der Tugend den Eingang öffneten, sowie die geringe Achtung, die er der politischen Befähigung der Masse als solcher zollte[1], und endlich gewisse Reflexionen, die er über die verfehlte Entwickelung seiner Vaterstadt gelegentlich äusserte: dies Alles hat unzweifelhaft sich auch auf Plato fortgepflanzt und ihn schon früh in seine aristokratische Richtung getrieben, zu der auch seine Geburt ihn mochte sich hinreissen lassen. Dennoch muss man Bedenken tragen, die eigentliche Färbung seiner Politik nach solchen Distinctionen, die in den Benennungen demokratisch, aristokratisch und monarchisch liegen, ausdrücken zu wollen. Vielmehr wird die genauere Darstellung seiner hierher gehörigen Ansichten zeigen, dass er weder in den genannten Unterschieden, noch überhaupt in Dem, was wir die formale Seite des Staatslebens nennen, das für die Frage der Politik Entscheidende gesucht hat. —

Ist es nun gelungen, in dem bisher Gesagten die platonische Ethik nach ihren wesentlichen Tendenzen so weit im Voraus zu charakterisiren, dass dadurch auch auf ihren speciellen Inhalt ein aufklärendes Licht fällt, so ist eben dadurch auch ein entscheidender Theilungsgrund gewonnen, nach welchem sich die Darstellung dieses Inhaltes sachgemäss anordnet. Ohne nämlich von jetzt an durch ausführliche Rücksichtnahme auf innere oder äussere Motive mehr gehindert zu werden, zerfällt diese Darstellung zunächst in zwei deutlich geschiedene Theile. Der erste umfasst alles Dasjenige, worin ein Bestreben Plato's sichtbar ist, aus den sokratischen Anfängen, mit grösserer oder geringerer Abweichung oder Ergänzung, die ethischen Begriffe und Aufgaben zu einer Doctrin auszubilden, und eben deshalb ist dieser Abschnitt die systematische Fortbildung der Ethik durch Plato überschrieben. Zum zweiten Theile dagegen gehören alle diejenigen ethischen Lehren, in denen die specielle Tendenz auf sociale Reform hervortritt, und in welchen Plato zwar auch, wie gezeigt wurde, von sokratischen Gedanken erregt ist, diese jedoch in einer solchen Weise entweder abändert oder er-

[1] XENOPH. Mem. III, 7, wo Sokrates dem talentvollen Charmides, der zu blöde ist, um in der Volksversammlung aufzutreten, zu bedenken giebt: *Καὶ σέ γε διδάξων ὥρμημαι, ὅτι οὔτε τοὺς φρονιμωτάτους αἰδούμενος οὔτε τοὺς ἰσχυροτάτους φοβούμενος ἐν τοῖς ἀφρονεστάτοις τε καὶ ἀσθενεστάτοις αἰσχύνῃ λέγειν. Πότερον γὰρ τοὺς γναφεῖς αὐτῶν ἢ τοὺς σκυτεῖς ἢ τοὺς τέκτονας ἢ τοὺς χαλκεῖς ἢ τοὶς γεωργοὺς ἢ τοὺς ἐμπόρους ἢ τοὺς ἐν τῇ ἀγορᾷ μεταβαλλομένους καὶ φροντίζοντας ὅ, τι ἐλάττονος πριάμενοι πλείονος ἀποδῶνται αἰσχύνῃ; ἐκ γὰρ τούτων ἁπάντων ἡ ἐκκλησία συνίσταται κ. τ. λ.*

weitert, dass er darin gradezu mit Sokrates in einen Gegensatz kommt. Deshalb hat dieser Abschnitt die Ueberschrift erhalten: die reformatorischen Lehren der platonischen Ethik. Die fernere Gliederung dieser beiden Abschnitte, wie sie die Inhaltsanzeige angiebt, wird der nachdenkende Leser sich leicht selbst motiviren können.

ZWEITER ABSCHNITT.

Die systematische Fortbildung der Ethik durch Plato.

ERSTES KAPITEL.

Die Distinction der Begriffe καλόν, ἀγαθόν, συμφέρον, ἡδύ und ihrer Gegentheile.

Wir gehen von dem Gedanken aus, dass die Umwandlung des unwissenschaftlichen ins wissenschaftliche Bewusstsein naturgemäss damit beginnt, dass sich ein absichtliches Nachdenken auf die umlaufenden Vorstellungen richtet, um das darin Vorgestellte zu festen und distincten Begriffen auszubilden. Es ist schon nachgewiesen, dass in Betreff der ethischen Vorstellungen eine solche Umwandlung zuerst von Sokrates in erfolgreicher Weise eingeleitet wurde, dass Plato dieselbe fortgesetzt und eben hierdurch die systematische Gestaltung des ethischen Begriffskreises weiter gefördert hat. Diese Richtung der platonischen Arbeiten müssen wir zu allererst verfolgen und dabei unsre Aufmerksamkeit zunächst auf diejenigen Begriffe richten, durch die sich die ethische Werthschätzung ausspricht oder welche, mit anderen Worten, die ethischen Prädicate für Alles, was in solcher Hinsicht zu prädiciren ist, hergeben. Die dabei gebräuchlichen deutschen Ausdrücke schwimmen in der Sprache Dessen, der die ethische Wissenschaft nicht kennt, im Allgemeinen noch jetzt ebenso ungesondert durch einander, wie dies zu Sokrates' und Plato's Zeit im Griechischen der Fall war, und ihre exacte Bedeutung war damals und ist noch jetzt der Mehrzahl der Menschen dunkel. Der Verfasser dieser Geschichte hat die Reihe der fragli-

chen Begriffe in seiner Vorschule der Ethik genau erörtert[1] und verweist den Leser um so mehr auf das dort Gesagte, als es von erheblichem Interesse ist, den griechischen Begriffskreis mit dem jetzigen zu vergleichen. Unter diesen Begriffen ragen jetzt, wie damals, zwei vor allen anderen hervor, die das Generelle des Unterschiedes der Werthschätzung ausdrücken. Alles, was einen Werth hat oder so angesehen wird, dass es einen Werth habe, wird von uns im Allgemeinen, wenn nicht, wie gesagt, schon die wissenschaftliche Determination den sprachlichen Ausdruck regiert, als gut bezeichnet, sowie das Gegentheil als schlecht. Im Griechischen vertritt die eine Seite dieses Gegensatzes das Wort καλόν, während die andere seltener durch αἰσχρόν, als durch κακόν bezeichnet wird, wohl daher, weil mit καλόν auch die Vorstellung ἀγαθόν zusammenhängt, deren Sinn geeignet ist, das dem καλόν Entgegengesetzte stärker durch das Wort κακόν, als durch αἰσχρόν hervortreten zu lassen. Im καλόν und αἰσχρόν liegt nämlich als psychisches Element nur ein Wohlgefallen oder Missfallen oder auch ein Loben und Tadeln, ein Ehren und Verachten[2], nicht aber, wie es beim ἀγαθόν und κακόν der Fall ist, ein Begehren und Fliehen. Der Umstand, dass das griechische καλόν im Deutschen gewöhnlich mit schön übersetzt wird, darf uns nicht verleiten, den letzteren Ausdruck zur Bezeichnung des generellen Gegensatzes für weniger geeignet zu halten, als das Wort ἀγαθόν; denn der griechische Sprachgebrauch umfasst in jenem Ausdruck allerdings auch Alles, was ästhetisch gefällt, während man im Deutschen das Wort schön mitunter zwar auch ein nicht ästhetisch Gefallendes bezeichnen, es aber doch vorzugsweise zur Prädicirung des Aesthetischen dienen lässt. An diese Ausdrücke, wie an die ihnen zugehörigen Vorstellungen innerhalb ihrer Gebrauchssphäre, schliessen sich die übrigen Werthbenennungen an, die wiederum durch zwei Ausdrücke mit zwei gesonderten Sphären derartig repräsentirt sind, dass der eine Ausdruck die innerhalb der Empfindungen und Gefühle verharrenden Werthe, der andere die von einer Verstandes-

[1] Des Verfassers Vorschule der Ethik, Mitau und Leipzig, 1844, S. 29—76.

[2] In der socialen Parteisprache nannten sich die Adlichen und Vornehmen καλοὶ κἀγαθοί oder γνώριμοι, γενναῖοι, ἐσθλοὶ, βέλτιστοι, ἐπιεικεῖς; die Uebrigen hiessen δειλοί, κακοὶ, πονηροί. Verf. K. Fr. Hermann griech. Staatsalterthümer S. 134 und Grote, Gesch. Griechenlands B. 3, S. 536 und die daselbst angeführte Literatur. Auch bei Plato kommen Stellen mit solcher Bedeutung des Wortes ἀγαθός und καλός vor. Gorg. p. 512.

thätigkeit abhängigen und durch sie zu bestimmenden Werthe bezeichnet. Es sind dies die Ausdrücke *ἡδύ* und *συμφέρον, χρήσιμον, ὠφέλιμον*, nebst ihren Gegensätzen, die wir im Deutschen durch angenehm und durch brauchbar, nützlich, zweckmässig wiederzugeben pflegen. Natürlich kommt es nur in Folge theils der psychischen Gleichartigkeit der concurrirenden Vorstellungen, theils der Relationen, die unter den bezüglichen, von den Werthprädicaten getroffenen Objecten stattfinden oder eintreten können, zu zufälligen und nothwendigen Combinationen der genannten Ausdrücke oder der ihnen zugehörigen Vorstellungen, durch welche theils unlogische, theils logische Beziehungen eingeleitet werden, wie wenn z. B. vom *καλόν* ausgesagt wird, dass es auch ein *ἀγαθόν*, oder vom *ἀγαθόν*, dass es ein *συμφέρον* sei, und umgekehrt. Diese Relationen, mehr oder weniger zufällig oder nothwendig, sind es, die das Denken, die logische Ueberlegung, zunächst zu ermitteln und genauer festzustellen sucht, um aus den verschwimmenden Vorstellungen Begriffe und für jeden derselben sein ihm eigenthümliches Gebiet und für diese Gebiete selbst wiederum das Verhältniss der Ueber- und Nebenordnung abzugränzen. Ist aber das Nachdenken hierüber einmal erregt, dann erfolgt auch ausser der Regulirung des Sprachgebrauchs gewöhnlich noch mehr oder weniger eine materiale Abänderung des bis dahin Gedachten d. h. eine Neubildung von Gedanken. Dies ereignet sich um so gewisser, je mehr einerseits das analytische Verhalten, welches das Denken überhaupt hierbei beobachtet, auf gleichfalls mit in den Begriff aufzunehmende, bis dahin aber übersehene Bestimmungen trifft, und andrerseits sich von verwandten Begriffsgebieten her schon fertige Gedanken in die Determination der fraglichen Begriffe einmischen und die letzteren also synthetisch bereichern.

Man erkennt nun leicht, wie wichtig es ist, zu ermitteln, was Plato in dieser Hinsicht, womit er das sokratische Verfahren fortsetzt, also in der Definition der genannten Begriffe und ihrer Distinction, sowie in der etwaigen Umbildung ihrer Bedeutung geleistet hat. Ganz abgesehen davon, dass man hierdurch in den Besitz des zuverlässigsten Mittels gelangt, den Gedankengang des fremden Autors seinem eigenen Sinne und Geiste nach genau aufzufassen und ihn namentlich vor einer Association mit denjenigen modernen Vorstellungs- und Gefühlsarten zu hüten, die sich an den gewählten deutschen Ausdruck fest angeschlossen haben, wird durch eine Specialkenntniss der fundamentalen Begriffe der platonischen Ethik —

und zu diesen gehören die genannten Begriffe — auch ein sicheres Verständniss aller derjenigen Urtheile und Schlüsse ermöglicht, in denen dieselben gebraucht sind. Plato hatte aber nicht blos selbst ein Bewusstsein von den mit solcher logischen Arbeit verbundenen Schwierigkeiten, sondern legte auch auf die durch sie gewonnene Erkenntniss einen so grossen Werth, dass er, wie er sich lebhaft ausdrückt, den Tod für wünschenswerther halten würde, als diese Erkenntniss entbehren zu sollen.[1]

a. Das καλόν.

Eine offenbar noch in diejenige Periode seines Philosophirens fallende Untersuchung dieses Begriffes, in welcher die Theorie von den Ideen als Wesenheiten d. h. die Ansicht, dass in den logischen Begriffen die Erkenntniss eines Realen enthalten sei, sich zu bilden anfing, führt Plato im grösseren Hippias, einem Dialog, der hier nicht etwa deshalb, als ob Plato darin zu einer sicheren Definition des fraglichen Begriffs gelangt wäre, sondern darum wichtig ist, weil er uns die Grösse der empirischen Sphäre, innerhalb welcher dieser Begriff gebraucht wurde, wahrnehmen lässt. Unter den ersten Antworten, welche auf die Frage, was das καλόν sei, gegeben werden, und die sämmtlich, statt den Inhalt des Begriffs aufzudecken, nur gewisse Objecte nennen, von denen das καλόν prädicirt wird, ist die vierte beachtenswerth. Hippias sagt nämlich, wenn man reich sei und gesund, von den Hellenen geehrt werde, ein hohes Alter erreiche und nach einer hübschen Beerdigung der eigenen Aeltern selbst wiederum von den Seinigen hübsch und prächtig bestattet werde, so nenne man mit Recht dieses Alles ein κάλλιστον.[2] In dieser Erklärung wird der Begriff wenigstens zur Hälfte von dem blos Stofflichen abgezogen und zum Theil in das Gebiet solcher Objecte gesetzt, die dem nationalen Ethos allgemein für Güter galten. Dennoch hält es nicht schwer, zu zeigen, dass auch durch diese Angabe der Begriff selbst weder deutlich noch haltbar geworden ist, und eine neue Definition wird in dem Satze versucht, dass das καλόν identisch sei mit dem πρέπον d. h. mit demjenigen, was in dem jedesmaligen Falle das Passende und Angemessene ist und deshalb bewirkt, dass auch Alles, womit es sich verbindet, den Anschein

[1] Plato Hipp. maj. p. 304.
[2] A. a. O. p. 291.

eines καλόν annimmt. Hier macht nun Plato die Bemerkung, dass es nicht darauf ankomme, die Bedeutung Dessen zu bestimmen, was Etwas nur zu einem scheinbaren καλόν mache, sondern was in Wahrheit und Wirklichkeit ein καλόν sei: diesem aber widerstreite das blosse Scheinen, und eben deshalb sei es erklärlich, dass in Angelegenheiten der Gesetzgebung und bei Gebräuchen, wo es darauf ankomme, das wahrhafte καλόν zu bestimmen, Zank und Streit entstehe, indem das πρέπον sich als Dasjenige einmische, was dem Einen Dieses, dem Andern Jenes als das καλόν erscheinen lasse, ohne dass es ein solches sei.[1] Eine grössere Sicherheit für den Begriff gewährt vielleicht ein andrer allgemeiner Sprachgebrauch, wonach man Alles ein καλόν nennt, welches die ihm eigenthümliche Beschaffenheit oder Befähigung ihrem Sinne gemäss entweder selbst gebraucht, oder welches in solcher Weise gebraucht wird. Das Auge, insofern es sehen, der Körper, insofern er laufen und ringen, die Pferde und andere Thiere, die Geräthschaften und Werkzeuge, Vorschriften und Gesetze, insofern jedes von diesen zu einer bestimmten Verrichtung befähigt ist oder dazu befähigt: dies Alles wird als ein καλόν prädicirt und zwar indem man es wegen seiner Natur oder Einrichtung als ein zu Etwas in einer gewissen Zeit oder an einer gewissen Stelle Brauchbares (χρήσιμον) erkennt. Dennoch aber erregt es Bedenken, schlechthin das καλόν mit dem χρήσιμον zu identificiren oder genauer gesagt, die Befähigung und das Vermögen zu Etwas für das καλόν zu halten. Denn in dem Begriffe des Vermögens, des Könnens und also auch in dem des Brauchbaren liegt kein Grund, anzunehmen, dass Das, was es verrichtet, immer und nothwendig ein Solches sei, welches auch verdient, ein καλόν zu heissen. Die Vermögen und Befähigungen, Etwas zu verrichten und überhaupt zu handeln, greifen öfter falsch, und man sieht, dass bei Weitem die meisten Menschen, wenn auch ohne Absicht, fehlen. Mithin muss noch eine specifische Bestimmung hinzutreten, wenn das Vermögen und die Befähigung oder, concreter gesagt, das Brauchbare ein καλόν sein soll, und eine solche liegt darin, dass das Taugliche und Vermögende ein zu etwas Gutem Taugliches und Vermögendes sein muss.[2] Nimmt man diese

[1] A. a. O. p. 294.

[2] A. a. O. p. 296 Σω. Οὐκ ἄρα τὸ δυνατόν τε καὶ τὸ χρήσιμον ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἐστὶ τὸ καλόν. Ἱπ. Ἐάν γε ἀγαθὰ δύνηται καὶ ἐπὶ τοιαῦτα χρήσιμον ᾖ. Σω. Ἐκεῖνο μὲν τοίνυν οἴχεται, τὸ δυνατόν τε καὶ χρήσιμον ἁπλῶς εἶναι καλόν. ἀλλ' ἄρα τοῦτ' ἦν ἐκεῖνο, ὃ ἐβούλετο ἡμῶν ἡ ψυχὴ εἰ-

Erklärung an wonach also das *καλόν* soviel ist, wie das Nützliche, und dieses wiederum gleichbedeutend mit Dem, was ein *ἀγαθόν*, ein Gut, hervorbringt, so stellt sich das *καλόν* als der Grund oder die Ursache des *ἀγαθόν* heraus, und es wird dadurch klar, wie es scheint, dass man nach der Einsicht und nach anderen Vermögen der Art, die man für *καλά* hält, darum strebt, weil sie ein Erstrebenswerthes, also ein Gut, hervorbringen.[1]

Grade diese Relation aber, wonach das *καλόν* als Dasjenige anzusehen wäre, aus dem das *ἀγαθόν* hervorgeht, ist für Plato nicht blos Veranlassung, die gefundene, formale logische Distinction in die Bedeutung eines realen Verhältnisses hinüberzuspielen und wiederum einen Anklang seiner werdenden Ideenlehre vernehmlich zu machen[2], sondern auch, die Erklärung selbst für fehlerhaft zu halten. So gewiss nämlich, meint Plato, wie das Wirkende nicht einerlei sei mit der Wirkung, könne dem Gefundenen gemäss auch das *καλόν* nicht einerlei sein mit dem *ἀγαθόν*, und es würde also folgen, dass man nicht sagen dürfe, weder das *καλόν* sei *ἀγαθόν*, noch umgekehrt: ein Resultat, welches doch unerhört sei.

Während die bisherigen Definitionsversuche sich augenschein-

πεῖν, ὅτι τό χρήσιμόν τε καὶ τὸ δυνατὸν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν τι ποιῆσαι, τοῦτ ἐστὶ τὸ καλόν.

[1] A. a. O. p. 297.

[2] Diese Stelle ist von besonderem Interesse, weil sie die Möglichkeit, aus der logischen Erörterung praktischer, insbesondere ethischer Begriffe in eine metaphysische, das Werdende und Seiende betreffende Richtung hinüberzukommen, sehr anschaulich macht und also auch zum Belege für Das, was oben von dem Uebergang des platonischen Denkens aus der Ethik in die Ideenlehre gesagt ist, sich gut gebrauchen lässt. Der Fehler, den Plato hierbei begeht, liegt augenscheinlich in der Missdeutung der logischen Operationen überhaupt, die wiederum durch die Neuheit der Entdeckung logischer Verhältnisse und deren Ueberschätzung veranlasst ist. Es wird Etwas gedacht, das befähigt ist, Etwas zu verrichten, also überhaupt ein Vermögen, wie z. B. die Einsicht oder das verständige Denken. Insofern dieses Vermögen eine Handlung ermöglicht oder überhaupt einen derartigen Effect hat, dass er als ein *ἀγαθόν* d. h. als ein Gut d. h. ganz allgemein als ein zu Erstrebendes gedacht wird, ist es ein *καλόν*. Dadurch, dass dieses Prädicat nun wiederum substantivisch gefasst und die Prädicirung im Sinn einer Identität genommen wird, geht die Vorstellung vom Wirken des Vermögens auf das *καλόν* über, trotzdem dass die Vorstellung des letzteren Wortes zuerst nur die Art und Weise oder die besondere Richtung des wirkenden Vermögens gemeint hatte. Dadurch wird natürlich auch das *ἀγαθόν* zur Bezeichnung des Erwirkten selbst: kurz, die Prädicate sind lauter reale Subjecte geworden, wie es dem Sinne der späteren Ideenlehre entspricht.

lich fast ohne Ausnahme auf der Seite derjenigen Werthschätzungen gehalten haben, die ihr Mass und ihre Bestimmtheit in einer Verstandesaction finden, weshalb sie auch in dem Begriffe des *χρήσιμον* oder *ὠφέλιμον* und des *ἀγαθόν* auslaufen, bringt das Gespräch jetzt noch eine Erklärung, die sich auf die andere Seite des erwähnten Gegensatzes, auf das *ἡδύ* bezieht. Nicht zwar alle Lustgefühle, sagt Plato, und nicht Alles, was dergleichen erregt, verdient, ein *καλόν* genannt zu werden; aber doch wohl vielleicht diejenigen, welche aus den Wahrnehmungen des Gehörs und Gesichts entspringen, wie wenn das Aeussere eines Menschen oder wenn Gemälde und plastische Darstellungen oder das Musikalische oder Reden oder mythische Erzählungen uns wohlgefällig sind. Hiernach kann man vielleicht behaupten, meint Plato, das *καλόν* sei das durch das Gehör und das Gesicht hervorgebrachte Angenehme und Wohlgefällige.[1] Auch bei dieser Definition erregt jedoch wiederum ein logisches Verhältniss Bedenklichkeit, dass nämlich hierbei dasselbe Prädicat (angenehm) von zwei doch an sich verschiedenen Objecten (durch Gehör und Gesicht Bewirktes) ausgesprochen wird. Dieser Umstand wird zu der Folgerung benutzt, dass es bei der jetzigen Erklärung doch nicht darauf ankommen könne, ob das Angenehme durch das Gehör oder durch das Gesicht bewirkt werde, sondern dass Beiden ein Gemeinschaftliches zum Grunde liegen müsse, woraus das für Beides giltige gleiche Prädicat, *καλόν*, entspringe. Dies sei um so nöthiger anzunehmen, weil man sonst auch nicht einsehe, warum aus der umfangreichen Klasse des Angenehmen grade nur das durch Gehör und Gesicht vermittelte Angenehme herausgehoben, alles übrige Angenehme aber ausgeschlossen sei. Und dieses Gemeinschaftliche wird dann schliesslich auch hier darin gefunden, dass die durch Gehör und Gesicht hervorgebrachten Lustgefühle die unschädlichsten und besten sind d. h. darin, dass sie sich nach dem Begriffe des *ὠφέλιμον* und des *ἀγαθόν* prädiciren lassen.[2]

[1] A. a. O. p. 298 *τὸ καλόν ἐστι τὸ δι᾽ ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ.*

[2] A. a. O. p. 303 *Σω. τί φατε εἶναι τοῦτο τὸ ἐπ᾽ ἀμφοτέραις ἡδοναῖς, δι᾽ ὅτι ταύτας πρὸ τῶν ἄλλων τιμήσαντες καλὰς ὠνομάσατε; Ἀνάγκη δή μοι δοκεῖ εἶναι λέγειν, ὅτι ἀσινέσταται αὗται τῶν ἡδονῶν εἰσι καὶ βέλτισται καὶ ἀμφότεραι καὶ ἑκατέρα. ἢ σύ τι ἔχεις λέγειν ἄλλο, ᾧ διαφέρουσι τῶν ἄλλων; Ἱπ. Οὐδαμῶς· τῷ ὄντι γὰρ βέλτισταί εἰσι. Σω. Τοῦτ᾽ ἄρα, φήσει, λέγετε δὴ τὸ καλὸν εἶναι, ἡδονὴν ὠφέλιμον; Ἐοίκαμεν, φήσιν ἔγωγε. σὺ δέ; Ἱπ. Καὶ ἐγώ. Σω. Οὐκοῦν ὠφέλιμον, φήσει, τὸ ποιοῦν τἀγαθόν κ. τ. λ.*

Fragt man nach dem Resultat der bisherigen Begriffsbestimmungen, so ergiebt sich, einmal, dass Anfangs das Wort καλόν in der That beide Sphären von Werthschätzungen repräsentirt d. h. solche, für welche der Grund des Vorziehens und der Begehrung in einer verständigen oder vernünftigen Relation nachweisbar ist oder doch vorausgesetzt wird, und andrerseits solche, die sich auf ein Lustgefühl stützen und zwar speciell auf ein solches, das in der Auffassung der Objecte durch das Gesicht und Gehör entspringt. Für die letzte Sphäre passt für das griechische καλόν der deutsche Ausdruck schön, für die erste Sphäre das Wort brauchbar oder nützlich oder zweckmässig. Zweitens aber leitet Plato eine Veränderung des logischen Verhältnisses insofern ein, als er in beiden Fällen die Vorstellung des καλόν dem Begriffe des ἀγαθόν subsumirt. Dieser Begriff ἀγαθόν drittens bleibt aber selbst unbestimmt, indem die Erklärung, dass nur dasjenige Nützliche (von welchem das blosse Brauchbare allerdings unterschieden war) ein καλόν genannt zu werden verdiene, welches in ein ἀγαθόν auslaufe, zwar den Begriff des letzteren als den höheren andeutet, weiter aber nichts hinzufügt, als dass eben dieses Verhältniss zwischen dem καλόν und dem ἀγαθόν noch dunkel sei. Viertens ist es gewiss, dass in dem Bisherigen durchaus keine Veranlassung liegt, bei dem Worte ἀγαθόν weder an eine unmittelbare Werthschätzung, noch an ein Object der Art zu denken, welches nach der heutigen Ethik einer unmittelbaren Werthschätzung unterliegt. Vielmehr deutet die Stellung der Begriffe des ὠφέλιμον und ἀγαθόν im Obigen blos darauf hin, dass Plato hier nur eine der Auffassung des Sokrates ganz entsprechende Ausscheidung des wahrhaften ὠφέλιμον von dem noch zweideutigen und möglicher Weise irrthümlichen im Sinn hat, und mithin das Entscheidende für den Begriff des ἀγαθόν in der allgemeinen Voraussetzung liegt, dass richtig gedacht, geurtheilt und geschlossen sei. Endlich fünftens macht sich eine schwache Spur von der Tendenz bemerkbar, sowohl den Begriff des καλόν, als auch des ἀγαθόν, in das Gebiet des Realen hinüberzuführen.

Von anderen hierher gehörigen Stellen ist die im Gorgias darum besonders zu berücksichtigen, weil auch in ihr, obgleich der Gegenstand der Besprechung, nämlich die Frage, ob das Unrechtthun oder das Unrechtleiden vorzuziehen sei, eine nahe liegende Modification der bisherigen Erklärung des καλόν veranlassen konnte, eine solche jedoch nicht erfolgt. Was hältst du für ein grösseres

Uebel oder für mehr zu fliehen, fragt Sokrates den Polos, das Unrechtthun oder das Unrechtleiden? Polos antwortet: das Unrechtleiden. Aber welches von Beiden scheint dir hässlicher? Polos antwortet: das Unrechtthun. Sokrates meint nun, dass Polos, wenn er das Unrechtthun für hässlicher halte, es doch auch wohl für ein grösseres Uebel halten müsse, und bemerkt, als Polos dies nicht zugesteht, dass dieser demnach wohl das *καλόν* mit dem *ἀγαθόν*, und das *κακόν* mit dem *αἰσχρόν* nicht für identisch halte. Um diese Identität zu zeigen, werden alsdann von Sokrates d. h. von Plato auch hier alle die uns schon bekannten Beispiele, nämlich menschlicher Körper, Farben, Gestalten, Töne, Gesetze, Gebräuche, Wissenschaften, als solche Objecte genannt, die man als *καλά* prädicire, entweder, weil sie ein gewisses Lustgefühl erregen oder aber zu irgend Etwas nützlich und dienlich sind, ausser welchen Gründen, Lust oder Nutzen oder auch Beides zusammen, man doch keinen anderen wisse, weshalb das Genannte zur Gattung des *καλόν* gerechnet werde. Aus diesen Voraussetzungen wird dann gefolgert, dass, wenn man das Unrechtthun ein *αἴσχιον*, ein Hässlicheres, nenne, man es auch für *κάκιον*, ein Uebleres, halten müsse.[1] Das Gespräch führt noch weiter zu dem Satze, dass für begangenes Unrecht Strafe nicht zu erleiden, ein grösseres Uebel sei, als dafür zu büssen: ein Satz, den wir früher dem Sokrates zugeschrieben haben. Auch bei seiner Beweisführung kehrt dieselbe Erklärung des *καλόν* wieder: das Gerechte ist, wie weit es gerecht ist, ein *καλόν*; die von ihm ausgehende Handlung, die Strafe, ist auch gerecht, also auch ein *καλόν*; wer sie erleidet, erleidet mithin gleichfalls ein *καλόν*; was aber ein *καλόν* ist, ist auch ein *ἀγαθόν*, denn — entweder ist es angenehm oder nützlich; angenehm jedoch ist die Strafe nicht, also nützlich, und dieser Nutzen liegt darin, dass die Seele des Bestraften durch sie von einem Fehler befreit wird; dieser Fehler ist hier die Ungerechtigkeit; er ist von allen Fehlern der hässlichste; als solcher auch der am meisten zu fliehende oder das grösste Uebel, u. s. w.

Erwägt man die Bedeutung der Ausdrücke im Zusammenhange der mitgetheilten Sätze, so wird auch hier Niemand behaupten können, dass das Wort *αἰσχρόν* einen rein sittlichen Abscheu ausdrücke; seine Vorstellung schwimmt zwischen Missfallen, einem Gefühl von Schimpflichem und Unehrenhaftem und deshalb einer Besorgniss vor

[1] Plato Gorg. p. 474.

öffentlicher Verachtung umher. Insofern aber diese Vorstellung sich doch schlechterdings auf kein eigentlich persönliches Element bezieht, welches allein in dem Wollen des Rechts oder dem Nichtwollen des Unrechts aus blosser Achtung vor dem Recht liegen könnte, so darf auch das Wort *κακόν* nicht im Sinne von moralisch schlecht, sondern es muss in der Bedeutung eines Uebels, das eines Nachtheils wegen zu fliehen ist, genommen werden. Deshalb ist auch das *καλόν* im Allgemeinen nur Das, was vorzuziehen ist, und heisst wiederum ein *ἀγαθόν* eben nur, wie in der Stelle des Hippias, weil es ein Nützliches, also der Grund des Vorziehens ein Nutzen ist. Dieser Nutzen freilich liegt nun beim fraglichen Falle in der Ermöglichung der Gerechtigkeit der Seele, welche, als Tugend, selbst für ein *καλόν* gehalten wird, und es könnte scheinen, als ob deshalb der Begriff des letzteren doch allendlich aus der Abhängigkeit sowohl vom Angenehmen, als auch vom Nutzen, herausversetzt werde. Es ist nicht zu verkennen, dass dies auch in einem gewissen Sinn geschieht, indem der Begriff des Nutzens bei Plato, wie bei Sokrates, weit über die Sphäre eines egoistischen Vortheils oder der Befriedigung subjectiver Begehrung hinausgeht und mit Demjenigen zusammenfällt, was die verständige und vernünftige Ueberlegung, die Einsicht, aus der Gesammtheit aller zu beachtenden Momente als das schliesslich allein Richtige und Vernünftige herausgefunden hat. Allein andrerseits ist und bleibt trotz der Stärke des Gefühls, mit welcher die einzelnen Erlebnisse sittlicher Art in Bezug auf Gerechtigkeit und andere Tugenden sich in Sokrates' und Plato's Seele mögen ausgeprägt haben, und trotz der Unterschiedlichkeit dieses Gefühls als eines *ἡδύ* im sittlichen Sinne von einem *ἡδύ* in sinnlicher Bedeutung, doch immerhin die Werthschätzung in solchen Stellen, wie die obigen, unfrei d. h. an ein ausserhalb der Willensthätigkeit, wie ausserhalb der Denkthätigkeit, liegendes Object gebunden. Dieses Object aber, welches Sokrates schlechthin die Eudämonie nannte, liegt in der Vorstellung des *ἀγαθόν*, und muss deshalb durch deren Determination erst festgestellt werden.

Zu einem der absoluten Werthschätzung im sittlichen Sinne mehr entsprechenden Resultate führt die Stelle im ersten Alcibiades[1], wo selbst die am Ende derselben wiederum auftretende Verbindung zwischen dem *ἀγαθόν* und dem Nützlichen das Ansehen

[1] Plato Alcib. I, p. 115.

gewinnt, als ob nicht das Erstere durch das Letztere, sondern Dieses durch Jenes determinirt werde. Es wird nämlich daselbst die Frage besprochen, ob, wie Viele behaupteten, von den gerechten Handlungen manche vortheilhaft, andere nachtheilig für den Handelnden seien, oder aber, ob gerecht zu handeln immer vortheilhaft sei. Zunächst werden wiederum alle gerechten Handlungen als *καλά* prädicirt, im Gegentheile von *αἰσχρά*. Dann folgt die Frage, ob Alles, was ein *καλόν* sei, auch ein *ἀγαθόν* sei. Dies erscheint dem Mitredenden zweifelhaft, weil doch z. B. der Tapfere, der in der Schlacht seinem Genossen beispringt und insofern ehrenhaft (*καλῶς*) handelt, mitunter grade in Folge seiner Tapferkeit verwundet oder getödtet wird, also ein Uebel erleidet. Plato entgegnet hierauf, dass die Prädicate in diesem Falle nicht einem und demselben Subjecte zugehören, so gewiss als Wunde (oder Tod) und Tapferkeit verschieden sind, und bewirkt dadurch das Zugeständniss, dass die Tapferkeit als solche und mithin auch der von ihr geleistete Beistand ein *καλόν* sei und bleibe. Wie aber sollte die Tapferkeit nicht auch ein *ἀγαθόν* sein, da jeder Grieche die Feigheit für das grösste der Uebel halte? Dies nun, heisst es weiter, sei in allen Fällen so: jede Handlung sei eine üble, schlechte, insofern damit ein Uebel, und eine gute, insofern damit ein Gut zu Stande komme, und wo das Letztere statthabe, da sei sie in demselben Sinne auch ein *καλόν*, im anderen Sinne ein *αἰσχρόν*, und folglich das *καλόν* als solches niemals ein *κακόν*, und das *αἰσχρόν* als solches niemals ein *ἀγαθόν*, sondern das *καλόν* als solches immer ein *ἀγαθόν*.[1] Dasselbe Resultat, sagt Plato ferner, ergiebt sich auch noch auf einem andern Wege: wer ehrenvoll und lobenswerth (*καλῶς*) handelt, der handelt doch auch gewiss zu seinem Wohl; wer

[1] A. a. O. p. 115—116 *Σ. Τῶν δικαίων φῂς ἔνια μὲν συμφέρειν, ἔνια δ' οὔ; Α. Ναί. Σ. Τί δαί; τά μὲν καλὰ αὐτῶν εἶναι, τὰ δ' οὔ; Α. Πῶς τοῦτ' ἐρωτᾷς; Σ. Εἴ τις ἤδη σοι ἔδοξεν αἰσχρὰ μὲν, δίκαια δὲ πράττειν; Α. Οὐκ ἔμοιγε. Σ. Ἀλλὰ πάντα τὰ δίκαια καὶ καλά; Α. Ναί. Σ. Τί δ' αὖ τὰ καλά; πότερον πάντα ἀγαθά, ἢ τὰ μέν, τὰ δ' οὔ; Α. Οἴομαι ἔγωγε ἔνια τῶν καλῶν κακὰ εἶναι. Σ. Ἧ καὶ αἰσχρὰ ἀγαθά; Α. Ναὶ. Σ. Ἆρα λέγεις τὰ τοιάδε; οἷον, πολλοὶ ἐν πολέμῳ βοηθήσαντες ἑταίρῳ ἢ οἰκείῳ τραύματα ἔλαβον καὶ ἀπέθανον, οἱ δ' οὐ βοηθήσαντες, δέον, ὑγιεῖς ἀπῆλθον. Α. Πάνυ μὲν οὖν. Σ. Οὐκοῦν τὴν τοιαύτην βοήθειαν καλὴν μὲν λέγεις κατὰ τὴν ἐπιχείρησιν τοῦ σῶσαι οὓς ἔδει· τοῦτο δ' ἐστὶν ἀνδρεία ἢ οὔ; Α. Ναί. Σ. Κακὴν δέ γε κατὰ τοὺς θανάτους τε καὶ ἕλκη. ἦ γάρ; Α. Ναὶ. Σ. Ἆρ' οὖν οὐκ ἄλλο μὲν ἡ ἀνδρεία, ἄλλο δὲ ὁ θάνατος; Α. Πάνυ γε. Σ. Οὐκ ἄρα κατὰ ταὐτόν γέ ἐστι καλὸν καὶ κακὸν τὸ τοῖς φίλοις βοηθεῖν. κ. τ. λ.*

aber zu seinem Wohl handelt, der wird glücklich, und wer glücklich wird, wird dies dadurch, dass er zum Besitz eines Gutes gelangt. Mithin, so gewiss das zu seinem Wohl handeln etwas Gutes, zugleich aber mit dem ehrenvoll und lobenswerth Handeln einerlei ist, ergiebt sich auch hier das *καλόν* als dasselbe, was das *ἀγαθόν* ist. Von dem *ἀγαθόν* aber gilt wieder, dass es ein *συμφέρον* ist.

Diese Sätze zeigen augenscheinlich, dass in dem *καλόν* eine über die gewöhnliche Taxation des Erfolgs einer Handlung hinausgehende, auf ein an sich Preiswürdiges bezügliche Werthschätzung gedacht ist, indem die dem Genossen geleistete Hilfe, als Ausdruck der Tapferkeit gedacht, auch trotz der damit in andrer Hinsicht verbundenen üblen Folgen ein *καλόν* ist und bleibt. Dass dieses *καλόν* ferner ein *ἀγαθόν* sei, wird durch eine Berufung auf die allgemeine Schätzung der Tapferkeit als selbstverstanden angenommen, sowie andrerseits der logische Unterschied zwischen dem *καλόν* oder *ἀγαθόν* und den Gegensätzen beider als ein unverwischbarer festgehalten werden soll. Erst in den nun folgenden Sätzen verliert sich die unmittelbare Schätzung wiederum in eine Beziehung auf den Erfolg, indem Plato, nach der Auslegung des Verfassers, in den rein sokratischen Gedanken übergeht, wonach das *καλῶς πράττειν* als Ausdruck einer vorausgesetzten durchaus richtigen Ueberlegung oder Erkenntniss, gar nicht anders, als so gedacht werden kann, dass die entsprechende Handlung zum Wohl des Handelnden dient d. h. eine *εὐπραξία* ist: ein Wohl, das bei Plato, wie bei Sokrates, in dem Verhalten der Seele liegt. Es scheint also, als ob man annehmen darf, dass Plato, insofern er das in dem *καλόν* an sich liegende Würdige zuerst begrifflich hinstellt und erst darauf durch Prädicirung desselben als eines *ἀγαθόν* die Relation zum Erfolg hinzubringt, einen Unterschied zwischen seiner eigenen und der sokratischen Fassung des Begriffes wenigstens empfunden, wenn auch allerdings nicht bestimmt ausgesprochen hat. Der in Rede stehende Fall, bei dem, wie gesagt, bewiesen werden soll, dass eine gerechte Handlung stets zum Wohle des Handelnden gereiche, ist besonders geeignet, die sittlichen Unterschiede, auf deren Feststellung und scharfe Sonderung es angekommen wäre, deutlich zu zeigen. Wir verlangen vom gegenwärtigen Standpunkte der Ethik aus zu allererst, dass die gerechte Handlung als solche durch nichts Anderes motivirt ist, als durch die in der Achtung und unmittelbaren Anerkennung der Rechtsidee selbst gesetzte Verpflichtung, unser Wollen, aus dem die Handlung resultirt, an jene Idee zu binden.

Wir setzen dieses Wollen an sich nicht blos als unabhängig von der Erkenntniss der Rechtsidee selbst, sowie von der mit dieser Erkenntniss unmittelbar verbundenen Achtung, sondern sogar als möglicher Weise ganz anderen, mit der Rechtsidee im Widerstreit stehenden Motiven zugänglich. Diesen Gedanken ferner halten wir auch dann noch fest, selbst wenn ein hinzutretendes Nachdenken findet, dass mit der treuen Beachtung der Rechtsidee, also mit der freien Unterwerfung des Wollens unter die mit der Erkenntniss dieser Idee selbstgesetzte Verpflichtung, sowie mit der diesem Wollen adäquaten Handlung schliesslich, trotz aller nur scheinbar unglücklichen Erfolge, doch mit Zuversicht immer der beste Erfolg zu erwarten sei, nämlich der, den wir das beglückende Bewusstsein von der bewahrten Treue gegen das freiwillig anerkannte Gute, hier die Rechtsidee, nennen. Selbst trotz dem, dass dies richtig ist, verlangen wir aber doch, dass die auf die Bewahrung rechtlicher Gesinnung und rechtlichen Handelns mit Gewissheit angenommene beglückende Folge keineswegs nur dazu benutzt werde, sie vor die Rechtsidee und deren Anerkennung zu stellen und sie zum Motiv der letzteren umzuwandeln. Wo dies geschähe, da, sagen wir, wäre mit der Verwerfung der absoluten Würde der Rechtsidee und der dieser entsprechenden freiwilligen Selbstverpflichtung auch der sittliche Sinn und Werth des rechtlichen Willens selbst aufgehoben; es wäre dem Willen ein eudämonistisches Princip untergelegt und zwischen diesem und dem Willen eine Verbindung gestiftet, die auch möglicher Weise von demselben Willen wieder aufgehoben und jenem Princip versagt werden könnte. Es wäre mit anderen Worten, der Wille selbst wiederum als rein psychische Kraft restituirt, die statt des angenommenen Wohles auch etwas Andres, als ihr Wohl setzen könnte, während, wo dem Willen die absolute d. h. die vernünftige Würde der Rechtsidee gegenübersteht, diese gar nicht von ihm abhängt, sondern er von ihr, sie nur von ihm anerkannt oder verworfen, nicht aber mit etwas Anderem eigenwillig von ihm versetzt oder vertauscht werden kann.

Nennen wir nun im platonischen Sinne die wahrhaft gerechte d. h. die aus der freiwilligen Achtung vor der Rechtsidee entsprungene Handlung ein *καλόν*; setzen ferner den schliesslichen Erfolg solcher Handlung im oben angegebenen Sinn als ein für den gerecht Handelnden sicheres Wohl und bezeichnen sowohl dieses selbst, als auch die schon als ein *καλόν* prädicirte Handlung, so gewiss sie dieses Wohl hervorbringt, als ein *ἀγαθόν*; sagen demnach mit

Plato, dass das *καλόν* einerlei sei mit dem *ἀγαθόν* und als solches auch gewiss ein *συμφέρον*, und fragen dann endlich, was nun eigentlich Plato von der sittlichen Beschaffenheit des Verhältnisses dieser Begriffe kenne und als ein ihm Bekanntes in seiner Darstellung durchblicken lasse, oder nicht, so muss Folgendes geantwortet werden:

Erstens, Plato kennt keine Rechtsidee im Sinne der heutigen Ethik, sondern nur das den einzelnen gerechten Handlungen und der allgemeinen Vorstellung der Gerechtigkeit anhängende starke Rechtsgefühl. Dieses ist auch für ihn etwas Willenloses d. h. über alle Beliebigkeit Erhabenes, und gewährt den gerechten Handlungen, überhaupt dem *δίκαιον,* den Grund der Prädicirung als eines *καλόν.*

Zweitens, er setzt, mit Sokrates, die Folge dieses *καλόν* als ein Wohl der Seele, mit Sicherheit als nie ausbleibend voraus, ist aber durchaus unbekannt mit dem Unterschiede der Beziehung sowohl seines Rechtsgefühls (oder wenn man lieber will, seiner abstracten Rechtserkenntniss), als auch des aus der gerechten Handlung mit Gewissheit erwarteten Wohles auf den Willen. Er kennt den Unterschied dieser Beziehung darum nicht, weil er überhaupt weder einen eigentlichen Willen, noch eine Motivirung des Willens als wesentliche Momente der ethischen oder sittlichen Frage kennt, und daher bleibt ihm auch das in seinen Gleichungen *καλόν* = *ἀγαθόν* = *συμφέρον* liegende Fehlerhafte dunkel.

Drittens endlich, kommt deshalb auch zwar keine Prädicirung des Willens durch das Prädicat *ἀγαθόν* bei ihm zu Stande, so darf man dennoch nicht behaupten, dass das *συμφέρον* eigentlich Princip seiner ethischen Schätzung sei. Sokrates und Plato setzen vielmehr blos eine natürlich gegebene Gebundenheit aller Strebungen jedes empfindenden Wesens an die Vorstellung eines Gutes und kennen nicht die Aufgabe, diese Gebundenheit zu lösen und dann wiederum richtig zu vollziehen, sondern nur die, das, was diese Vorstellung als Wohl andeutet, mit Gründen für den Menschen dahin näher zu bestimmen, dass es mit dem haltbaren und wahren *ἀγαθόν* zusammenfällt und jener allgemeine Naturtrieb mithin im Menschen ein vernünftiger und ins Bewusstsein erhobener Trieb nach dem wirklichen und wahren Gute wird.

Von den übrigen Stellen, die noch zu beachten sind, enthält zunächst die im Staatsmann[1] den Begriff des *καλόν*, in Verbindung

[1] Plato Polit. p. 284.

mit dem *ἀγαθόν*, wieder im ästhetischen Sinne; denn er ist auf richtiges Mass und Verhältniss bezogen, wie beides in den Künsten verlangt wird. In gleichem Sinne kommt der Begriff im Philebos[1] vor, wo nicht die Farben und Figuren der Körper, sondern die geometrischen Gestalten, nicht beliebige, sondern nur die reinen Töne u. s. w. als schön bezeichnet werden. Dieselbe Bedeutung behält das Wort an einer späteren Stelle desselben Gesprächs, wo es sich auf Ebenmass und Einklang bezieht und wo auf Grund dieser ästhetischen Schätzung das *ἀγαθόν* dem *καλόν* untergeordnet wird. An anderen Stellen dient der Ausdruck wiederum zur Prädicirung theils angenommener und gut geheissener Sitten[2], theils der Tugenden, insbesondere der Einsicht[3], oder aber auch überhaupt der Objecte logischer Erkenntniss[4], also des Gebiets der Wesenheiten, die durch das begriffliche Denken erkannt werden, im Unterschiede des Werdenden und Vergänglichen.[5] In noch anderen Stellen erscheint es synonym mit *ἀγαθόν* als Bezeichnung Desjenigen, was als das Beglückende erstrebt wird und dessen Besitz auch wirklich glücklich macht: daher auch die Götter *καλοί* und *ἀγαθοί* und *εὐδαίμονες* sind.[6]

Während in allen diesen und ähnlichen Stellen die Bedeutung des Begriffs, wie wir sie schon kennen, nicht geändert und um nichts vermehrt wird, indem sie offenbar entweder eine ästhetische oder ethische oder logische Schätzung ausdrücken, und im ersten Falle theils gewisse Medien, theils gewisse Werke der Künste,[7]

[1] Phileb. p. 51.
[2] Symp. p. 182. Rep. p. 538.
[3] Symp. p. 204.
[4] Phileb. p. 30, p. 59. Theaet. p. 194. Rep. p. 506.
[5] Der Schluss der Rede des Sokrates im Gastmahl.
[6] Symp. p. 202; p. 205.
[7] Aesthetische mit logischer Schätzung verbunden liegt in der Stelle Tim. p. 30: *βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν, ὅσον ἦν ὁρατόν, παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον, ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δὲ οὔτ' ἦν οὔτ' ἔστι τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον· λογισάμενος οὖν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτ' ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῳ· διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅ τι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.* Auch p. 87.

im zweiten Falle theils Gewohnheiten, Sitten, Lebensansichten, Gesetze, theils Tugenden, theils Güter, im dritten Falle wiederum theils Güter, nämlich verständige, im Unterschiede von falschen und eingebildeten, theils gewisse unsinnliche Realitäten als καλά gedacht werden: entsteht endlich noch die Frage, ob und wieweit Plato auch den Begriff des καλόν selbst als Ausdruck eines specifischen Realen noch auf der im Hippias angedeuteten Spur fortgeführt hat. In dieser Hinsicht können zunächst zwei Stellen im Phädo[1] und zwei Stellen in der Republik[2] herausgehoben werden, in denen ein Einfluss der metaphysischen Theorie der Ideen sichtbar wird. Es tritt nämlich auch an diesen Stellen dem ästhetischen Schönen, wie es an den sinnlich wahrnehmbaren Objecten als Relatives, Mangelhaftes und Verschwindendes erscheint, das Schöne an sich gegenüber, wie es vom Denken als ein Unwandelbares erkannt werden soll. Selbst wenn Plato in den aus der Republik angezogenen Stellen allerdings mit diesem καλόν wieder das δίκαιον und ἀγαθόν verbindet, so bleibt doch auch in ihnen die rein ästhetische Bedeutung des Begriffs überwiegend, und man begreift sehr wohl, wie innerhalb dieser rein ästhetischen Bedeutung des Begriffs das καλόν in der Reihe aller andern Prädicate, die sonst von den veränderlichen Dingen ausgesprochen werden, mit den letzteren in das gleiche Verhältniss des bloss Werdenden und Veränderlichen zum Seienden und Unveränderlichen gerathen kann. Dass das Schöne, oder, wie wir lieber sagen, die Schönheit, als Reales gedacht wird, ist in diesem Sinne sogar natürlicher und verständlicher, als wenn das Grosse, das Gleiche, das Gerade u. dgl. als Realitäten gedacht werden, sowie es andrerseits auch unsrer modernen Gewohnheit nicht fremd ist, über das Schöne an sich oder die Schönheit an sich zu philosophiren, wie wenn man darin eine substantielle Qualität und ein Wesen für sich hätte, das der Urquell und die wirkende Ursache für jede einzelne, concrete Schönheit sei. Uebrigens findet man in allen platonischen Schriften keine Spur davon, dass Plato das καλόν im Sinne des ästhetischen Schönen begrifflich weiter verfolgt, sich in genaueren Definitionen versucht oder überhaupt die klare Vorstellung von dem Werthe eines wissenschaftlichen Verständnisses ästhetischer Fragen gehabt hätte. Vielmehr bleibt der Gedanke in dieser Hinsicht stets im Gefühl gefangen und überdies noch in einem

[1] Phaedo p. 78 u. p. 100.
[2] Rep. p. 476 u p. 484.

gemischten, indem, wie immer wieder in Erinnerung gebracht werden muss, sich in allen ästhetischen, wie sittlichen Werthschätzungen bei Plato gleichsam jene logische Liebe zur abstracten Begriffswelt, von der im vorigen Kapitel die Rede war, einmengt, d. h. eine Stimmung, die jeder Specialuntersuchung abhold ist. Hat hier also schon die logisch metaphysische Richtung an und für sich geschadet, so kommt dazu noch die Wirkung, die sie auf das Urtheil über die empirischen Gebiete der Aesthetik, über die uns Allen bekannte Welt, in welcher Schönheiten angetroffen werden, insofern ausübte, als die letzteren, die empirischen Schönheiten, der ewigen und unwandelbaren Schönheit gegenüber gar nicht für werth gehalten wurden, weiter beachtet zu sein. Die Naturschönheiten, sowie andrerseits Malerei, Plastik, Architektur, Poesie, Mimik, kurz die Künste, versetzen Plato nicht in die sich hingebende Stimmung eines erhebenden geistigen Genusses, sondern in die Stimmung einer metaphysischen Verachtung, ja selbst sittlicher Geringschätzung, nur weil ihre Werke der Reinheit und der Identität des logischen Begriffs der Schönheit nicht nahe genug kommen, vielmehr nur eine lügnerische Schönheit besitzen, wobei die genannte Ausnahme, nämlich die Schätzung der einer logischen Identität mehr entsprechenden geometrischen Gestalten, kaum etwas bedeutet. Daher hat Plato trotz seiner hohen dichterischen Begabung und seines unstreitig allen Schönheiten zugänglichen Sinnes, doch für die Aesthetik selbst so gut wie Nichts geleistet, und der Verfasser rechtfertigt hiermit zugleich seine Darstellung, welche das Aesthetische weiter nirgends vorbringen wird. Dasselbe Resultat hat sich später, bis in die neueste Zeit, immer wiederholt, wo eine zu weit getriebene Abstraction das Problem der Aesthetik in der Idee der Schönheit an sich suchte, und es scheint, als ob die Kenntniss der platonischen Schriften — aber auch der Mangel ihres richtigen Verständnisses und in Folge dessen ihre Ueberschätzung — nicht wenig zu solcher verfehlten Behandlung beigetragen habe.

Man erkennt, dass dieselbe Gefahr, welche der Aesthetik aus der logisch-metaphysischen Tendenz Plato's erwachsen ist, aus dem gleichen Grunde auch der Ethik droht. Dennoch hat sie hier nicht denselben Umfang gewinnen können, nicht blos, weil das empirische Ethos, trotz seiner Mangelhaftigkeit und Schlechtigkeit, schon an sich nicht so leicht bei Seite zu setzen ist, sondern zunächst, weil die Nöthigung, im Ethischen die sittliche Schätzung aus einander zu halten von der logischen, grösser ist, als rücksichtlich

der specifisch ästhetischen Schätzung, und zweitens weil bei Plato einerseits die metaphysische Substanz das καλόν im ethischen Sinne, also im Zusammenhange mit seinem Aequivalent, dem ἀγαθόν, mit einer schon an sich inhaltsreichen Idee — mit der Idee Gottes — zusammenfiel, andrerseits aber die von der metaphysischen Fassung des καλόν und ἀγαθόν unabhängige Behandlung des Ethischen schon längst vor dieser Fassung eine Bedeutung erhalten hatte und immer eine solche neben derselben überwiegend behielt.

Diese metaphysische Fassung des καλόν im ethischen Sinne nun, im Zusammenhang mit seinem Aequivalent, dem ἀγαθόν, kommt am deutlichsten in jener berühmten Stelle in der Republik vor, wo Plato die Idee des ἀγαθόν genauer, als er es bis dahin gethan hatte, im ontologischen Sinne zu bestimmen versucht.[1] Dennoch gewinnt auch hier sein Begriff durchaus keine über das schon Gesagte hinausgehende eigenthümliche Bedeutung, welche vielmehr nur dem Begriffe des ἀγαθόν selbst zukommt. Es sieht zwar so aus, als ob dort das καλόν als eben dasselbe, was das ἀγαθόν ist, gedacht würde; doch dient es im Grunde mehr nur zur Prädicirung des ἀγαθόν, um das letztere als das Herrlichste, Höchste, Schönste und Bewunderungswürdigste erscheinen zu lassen, so dass es in derselben Darstellung sowohl im logischen, wie im ästhetischen Sinne genommen ist. Ueberhaupt ergiebt sich aus Allem, was bis jetzt gesagt wurde, dass die ethische Werthschätzung sich bei Plato allmälig von dem Worte καλόν abgelöst hat, dass die seinem Begriffe zuerst gegebene höchste Stelle, wonach es in einer gewissen Begriffsverbindung sogar als Ursache des Guten auftreten zu sollen schien, ihm allmälig wieder entzogen ist; dass dieselbe Schätzung dagegen sich immer mehr an den Ausdruck ἀγαθόν anschloss, dass das καλόν sich nun dem letzteren unterordnete oder nur ein Synonym oder ein praedicatum ornans desselben wurde, und endlich, dass der früher einmal empfundene Zweifel, ob, wie das καλόν als ein ἀγαθόν, umgekehrt dieses als jenes prädicirt werden könne, da doch jedes von beiden seinen eigenthümlichen Begriff und mit diesem seine eigene Wesenheit haben müsse, schliesslich ganz vergessen ist. Demnach kommt es darauf an, jetzt nachzusehen, ob in dem Begriffe des ἀγαθόν Plato Genaueres und Selbstständigeres gedacht hat.

[1] Rep. p. 505 u. f. Andere Stellen, wie Phaedo p. 75, 78 u. 100. Phileb. p. 30. u. 75, drücken den metaphysischen Gedanken nur ganz allgemein aus; deutlicher schon Rep. 476 als einleitende Stelle zu p. 505.

b. Das ἀγαθόν.

Die verschiedenen Schätzungen, die sich an das Wort καλόν anknüpften, bekommen im Begriffe des ἀγαθόν einen Zusatz, nämlich den der Begehrung, obgleich unstreitig im gewöhnlichen Leben, entsprechend der herkömmlichen Zusammengehörigkeit beider Ausdrücke, καλός κἀγαθός, auch Schätzung und Begehrung von jeher verbunden waren.[1] Diesem Umstande entspricht auch die Doppelsinnigkeit des deutschen Ausdrucks gut, indem er das Prädicat des Urtheils und das Object der Begehrung bezeichnet. Im letzteren Falle treten, wie schon früher angedeutet, diese Objecte wiederum zunächst in zwei Klassen auseinander, je nachdem die Schätzung in einem angenehmen, überhaupt wohlthuenden Gefühl, oder aber in einer Verstandesthätigkeit ihren Grund hat: d. h. für das Gewöhnliche liegen alle Güter zunächst immer entweder auf dem Gebiete der Lust oder aber auf dem des Nutzens. Erst allmälig lösen sich die Lustgefühle der edleren, dem Aesthetischen oder rein Sittlichen verwandten Art von den unedleren und gemeinen ab und associiren sich in der Schätzung mit dem Guten in dem Sinne, dass der Grund der Schätzung nicht mehr von der Begehrung abhängt, während andrerseits theils sie selbst, theils Dasjenige, was sie erregt, also die Objecte der Schätzung, der generellen Benennung des Wohlgefallenden, des καλόν, unterzogen bleiben. Die auf Geheiss einer Verstandesthätigkeit entspringenden Güter unterliegen gleichfalls einer Abstufung im Verhältniss der Abhängigkeit der Mittel und Zwecke, sowie des Umfanges und der Intensität der Begehrung, und stehen andrerseits mit denen der Lust bald im Einklang bald im Widerstreit, wie die Güter der edleren Lust mit denen der niedrigen. Auf diese Weise entsteht ein Gemisch von Verstandesvorstellungen, wie von Lustgefühlen und Begehrungen, welches erst durch logische Distinctionen wieder entwirrt und durch ein gebildetes Urtheil allmälig aufgeklärt werden kann.

Fragt man nun, was Plato, theils den umlaufenden, früher angegebenen Vorstellungen gegenüber, theils auf Grundlage sokratischer Lehren, in dieser Hinsicht gethan und mithin schliesslich als seine Definition des ἀγαθόν aufgestellt hat, so muss die Antwort nach einer formalen und einer materialen Seite getheilt werden.

[1] Cratyl. p. 412 ist αγαθόν = ἀγαστόν, das Bewundernswerthe.

Unter der formalen Seite verstehen wir, dass Plato auch hier, bei dem Ausdrucke ἀγαθόν, wie sonst, einen bestimmten Gedankeninhalt, unterscheidbar von jedem anderen, durch gewisse allgemeine Kennzeichen zu fixiren gesucht hat, und fassen also damit Alles zusammen, was er vorbringt, um den Begriff des ἀγαθόν in abstracto festzustellen. Wie viel oder wie wenig dies ist, und wie richtig oder unrichtig es ist: immer wird durch solche formale Definition des Begriffs noch nicht das Geringste darüber entschieden, ob ein Etwas der Art wirklich existire oder überhaupt möglich sei, und was es denn sei, worauf die gestellte Definition passt. So kann z. B. durch den Unterschied in der Relativität verschiedener Güter oder durch den Unterschied der Werthschätzung der einen und der anderen Klasse, der Gedanke entstehen, dass Das, was ein Gut solle genannt werden können, eigentlich von solcher Relativität ganz frei sein, d. h. einer absoluten Werthschätzung stillhalten müsse, und doch bleibt dabei die Natur und Wirklichkeit eines so Gedachten möglicher Weise ganz unbekannt. Eine solche blos formale Definition treffen wir bei Sokrates rücksichtlich der Idee der Eudämonie an worunter er ohne nähere Angabe des concreten Inhalts derselben den gewissen endlichen, glücklichen Erfolg der vernünftigen Lebensführung dachte, und auch der Begriff des ἀγαθόν im engeren Sinne bleibt bei ihm nur formaliter erklärt, wenn er es als dasjenige Nützliche bezeichnet, welches aus der Erkenntnisssphäre der einen oder der andern Tugend in je einem gegebenen Falle sich als das der Einsicht Entsprechende herausstellt.

Die materiale Seite der Frage dagegen besteht darin, dass man wissen will, ob Plato nun wirklich Etwas der Art, was seiner formalen Definition des ἀγαθόν entspricht, nachgewiesen und angenommen habe und was dieses sei. Hierzu gehört mithin Alles, was er zur Kritik der Güter, deren Werth prätendirt wird, anführt, die Ausscheidung ihrer Arten, und vorzugsweise Das, was die concrete Natur und Beschaffenheit des im Inhalte des Begriffs Gesetzten ausmacht.

Beide Fragen hängen natürlich auch bei Plato eng zusammen; dennoch müssen sie sowohl wegen ihrer logischen Verschiedenheit, als auch, weil sonst die wichtigere, die zweite Frage, nicht mit hinreichender Klarheit und Ausführlichkeit erörtert werden könnte, von einander getrennt werden. Hier an dieser Stelle kommt allein die erste in Betracht, während der zweiten das nächstfolgende Kapitel gewidmet ist.

Zunächst nun unterliegt es gemäss den bei der Begriffsbestimmung des *καλόν* angeführten Stellen keinem Zweifel, dass es auch für Plato ein fundamentaler Gedanke geblieben ist, Das, was als ein *ἀγαθόν* prädicirt werde, müsse jedenfalls auch als ein *συμφέρον* oder *ὠφέλιμον* prädicirt werden können.[1] Wir haben jedoch nach dem Bisherigen noch keinen entscheidenden Bestimmungsgrund dafür gefunden, ob das Gutsein begründet ist durch das Nützlichsein oder umgekehrt dieses durch jenes. Gewisse angeführte Stellen geben es nur als ein Wahrscheinliches zu erkennen, dass das Letztere bei Plato noch gewisser, als bei Sokrates, eine stillschweigende Voraussetzung ist, obwohl der factischen Sachlage und dem concreten Zusammenhange der Sätze gemäss behauptet werden muss, dass eigentlich beide Denker noch gar nicht die rechte Veranlassung kannten, die von uns für so wichtig gehaltene Frage nach dem Verhältnisse des Guten zum Nützlichen, Zweckmässigen und Beglückenden aufzuwerfen, und noch viel weniger, sie im Sinne unsrer jetzigen Ethik zu beantworten. Daher wird auch das später Nachfolgende weiter nichts leisten können, als jene Wahrscheinlichkeit entweder noch zu verstärken oder aber sie umgekehrt wiederum abzuschwächen. Das Resultat wird, wie im Voraus bemerkt sein mag, der ersteren Annahme günstig ausfallen.

Unter diesem Gesichtspunkte zerlegen sich die zu berücksichtigenden Stellen am natürlichsten in solche, wo die Erklärung des *ἀγαθόν* mit Deutlichkeit den Grund der Prädicirung in das Begehren setzt, und in solche, wo derselbe, statt in einer Begehrung, in einer ästhetischen oder ethischen Werthschätzung liegt. Die ersteren sind nicht blos die zahlreicheren, sondern enthalten auch ohne Zweifel die ursprünglichere Bedeutung des Begriffs, wie sie dem grösseren Theile der materialen Definition desselben in der Güterlehre zum Grunde liegt. Die Stellen der andern Art sind seltener und hängen theils mit der Tugendlehre, theils dunkel mit dem metaphysischen Theile der materialen Definition des fraglichen Begriffs zusammen.

Dass das Gute also zuerst und vorzugsweise ein Solches bedeutet, das der Gegenstand der Begehrung ist, und der letztere eben darum gut heisst, weil er begehrt wird, zeigt am klarsten eine Stelle in Gorgias.[2] „Die Menschen, heisst es dort, wollen niemals

[1] Ausser den angeführten Stellen auch Meno p. 87. u. 88.

[2] Plato Gorg. p. 468. Unmittelbar mit dem Angenehmen fällt es

Das, was sie gerade thun, sondern eigentlich Das, um des willen sie es thun; es schwebt ihnen beim Handeln ein Zweck vor, wie dem handelnden Arzte die Genesung, dem Seefahrer der Gewinn u. dgl. Solches Gewollte oder Beabsichtigte ist es nun, welches man gut nennt, zunächst ohne alle Rücksicht darauf, worin der Antrieb für die Begehrung liegt; denn in solchem Sinne ist die Weisheit nicht weniger ein *ἀγαθόν* als die Gesundheit und der Reichthum. Immer aber muss es einen Antrieb der Begehrung geben, der allgemein in der Vorstellung eines Wohles liegt, welches entweder in einem unmittelbaren Zustande genossen oder aber erst durch eine verständige Beherrschung des Zusammenhanges zwischen Mittel und Zweck erreicht wird. Das Beidem Entgegengesetzte und Widerstrebende erscheint als Uebel, und Alles, was nun bedingungsweise sich bald auf die eine, bald auf die andere Seite neigt, wie das Sitzen, Gehen, Stein oder Holz u. dgl., ist das zwischen dem Guten und Ueblen in der Mitte liegende Indifferente, welches ein solches zu sein aufhört, sobald es entweder mit einem Guten oder einem Ueblen in Zusammenhang tritt. Es liegt mithin die allgemeinste Definition des *ἀγαθόν* in dem Satze, dass sein Begriff ein Etwas bedeutet, um des willen gehandelt wird, ein Ziel aller Handlungen, die seinetwegen verrichtet werden, während es selbst um keines Andern willen gewollt oder verrichtet wird."[1]

Mit dieser Erklärung fällt eine Stelle im Philebos zusammen, was um so bemerkenswerther ist, je weiter die Abfassung dieser Stelle von der im Gorgias der Zeit nach absteht.[2] „Alle Dinge, sagt Plato, lassen sich in zwei Klassen zerlegen, in solche, die eine Selbstständigkeit, ein Sein für sich beanspruchen, und andere, die sich als ein Werdendes zeigen, oder, mit andern Worten, von Jedem sagen wir entweder es ist oder es wird. Fragt man nun nach dem Verhältnisse beider zu einander, so hat man sich dafür zu entscheiden, dass nicht das Seiende um des Werdenden willen ist, sondern das Werdende um des Seienden willen geschieht, sowie

zusammen in Rep. p. 438: „Wer essen und trinken will, will ohne Zweifel etwas Gutes essen und trinken, denn Alle begehren das Gute."

[1] A. a. O. p. 500. *Ἕνεκα γάρ που τῶν ἀγαθῶν ἅπαντα ἡμῖν ἔδοξε πρακτέον εἶναι. ἀρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, τέλος εἶναι ἁπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκεν δεῖν πάντα τἆλλα πράττεσθαι, ἀλλ' οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων.*

[2] Phileb. p. 53.

man z. B. richtiger sagt, dass man die Schiffsbauerei der Schiffe wegen treibt, als dass man Schiffe bauet wegen der Schiffsbauerei. Alles der Art freilich, wie Heilmittel, Werkzeuge und Alles, was Stoff oder Materie ist, muss man des Werdens wegen denken, das Werden selbst aber in jedem Falle bald um des einen, bald um des anderen Seienden wegen, und allgemein das ganze Werden um des ganzen Seins willen. Dasjenige nun, um des willen das Werdende wird, fällt unter den Begriff des Guten, ἀγαθόν, das Werdende aber unter einen anderen Begriff." Man darf sich nicht verleiten lassen, diese Stelle, die allerdings mit der metaphysischen Theorie Plato's zusammenhängt, so zu deuten, als ob sich aus ihr folgern liesse, dass hier das Gute als ein Reales und in diesem Sinne als ein dem Werdenden immanenter Grund gedacht werde. Allerdings giebt es Stellen, wo dieser letztere Gedanke deutlich hervortritt, und sie werden später berücksichtigt werden; hier aber berechtigt der ganze Zusammenhang der vorangehenden und nachfolgenden Sätze nur dazu, anzunehmen, dass Plato seiner Theilung zwischen Werdendem und Seiendem, welcher, wie aus seiner Theorie bekannt ist, auch die Theilung zwischen Meinen und Wissen, also eine Unterscheidung in der logischen Werthschätzung, entspricht, hier eine ähnliche Theilung ethischer Werthschätzung nach demselben logischen Gesichtspunkte zur Seite stellt. Wie kann man, meint Plato, Etwas, dessen Natur in einem Werden liegt, für ein Gut ansehen, da, wenn man es begehrt und dem Inhalte dieses Begehrens gemäss durch Handlung anstrebt, die letztere nicht sicher ist, dass das Begehrte dasselbe blieb, als wie es zuerst vorgestellt war? Wer wird sagen, Dasjenige sei ein Gutes, was sich nicht gleich bleibt, was nicht ist, sondern wird, und im Moment der Erreichung wieder entwischt oder sich umwandelt? Umgekehrt also, was ein Gutes oder ein Gut sein soll, muss ein Selbstständiges, Etwas für sich sein, ein Solches, in dem das Werden ein Ende hat, ein Ziel, das dauert. Diese Voraussetzung liegt also, genau genommen, stillschweigend auch in jener allgemeinen Definition, dass das Gute Etwas sei, um des willen gehandelt wird; sie tritt jetzt nur deutlicher durch die Unterscheidung zwischen Sein und Werden hervor.[1]

[1] Deshalb gebraucht Plato auch, wie im folgenden Kapitel zu erwähnen ist, die Subsumtion der Lust unter den Begriff des Werdenden zu der Folgerung, dass diese kein ἀγαθόν sein könne.

Nichts Andres nun, als dieser Gedanke, ist es, den Plato an mehreren Stellen zur engeren Determination des Begriffs *ἀγαθόν* gebraucht und durch neue Prädicate theils noch deutlicher ausdrückt, theils fester hinstellt. Zunächst, damit die Begehrung in dem als das Gute Vorgestellten auch wirklich ihr sicheres Ziel antrifft, muss dasselbe so gedacht werden, dass sein Besitz eine volle und allseitige Befriedigung gewährt: in seinem Besitz befindlich, muss das begehrende Wesen nicht zu neuen Begehrungen veranlasst sein. Dies drückt Plato dadurch aus, dass er das Gute ein sich selbst Genügendes, keines Andern Bedürftiges nennt.[1] Ferner, da es nicht mehr im Wachsen und Werden begriffen sein darf, sondern ein Wirkliches und Wesenhaftes sein muss, so ist es auch ein Fertiges, in sich Abgeschlossenes und Vollendetes; denn nur insofern es dies ist, kommt ihm die Dauer der Wirklichkeit zu.[2]

Es leuchtet ein, dass die Richtung, welche die Definition des Begriffs bis hierher genommen, dahin geht, dass Plato die allgemeinen Kennzeichen desjenigen Objectes feststellen will, in dessen Besitz das es besitzende Wesen sich in jeder Beziehung und für immer wohl befindet. Allerdings geht die hierbei stattfindende Schätzung insofern über die Subjectivität der Begehrung um etwas hinaus, als derselben durch eine Verstandesaction, durch welche gewisse Unterschiede zwischen den der Begehrung sich darbietenden Objecten an's Licht kommen, ein Regulativ gegeben und in gewissem Sinne also die objective Beschaffenheit des zu Begehrenden in Anschlag gebracht wird. Allein hierbei ist nirgends von einer Schätzung der Art die Rede, dass ein dem Objecte vor aller Begehrung und ohne alle Bezugnahme auf das begehrte Subject zukommender und ihm eigenthümlicher Werth anerkannt würde, und noch weniger entdeckt man eine Spur davon, dass irgend ein Werth gelegt wäre auf denjenigen Werth, der dem Subjecte durch den Besitz eines solchen an sich würdigen Objectes in persönlicher Hinsicht erwachsen könnte. Jene logischen Unterschiede betreffen demnach auch nur die Frage nach der Sicherheit, Zuverlässigkeit, Dauer

[1] Lysis p. 215. Phileb. p. 60. *Σ. Οὐκοῦν καὶ τόδε καὶ τότε καὶ νῦν ἡμῖν ἂν ξυνομολογοῖτο; Π. Τὸ ποῖον; Σ. Τὴν τἀγαθοῦ διαφέρειν φύσιν τῷδε τῶν ἄλλων. Π. Τίνι; Σ. Ὧι παρείη τοῦτ' ἀεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντῃ, μηδενὸς ἑτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἱκανὸν τελεώτατον ἔχειν.*

[2] A. a O. p. 20, 54 u. 61.

des Glücks und der vollendeten Befriedigung im Besitz desselben; sie erfolgen nur aus einer verständigen Kritik der Objecte nach dem Massstabe der Eudämonie. Deshalb sagt auch die schon früher aus der Republik erwähnte Stelle, welche die Güter in drei Klassen zerlegt und unter diesen auch ein solches Gut nennt, dessen Besitz nicht eines noch anderen Erfolges wegen, sondern um seiner selbst willen gewünscht wird,[1] durchaus nichts Neues aus, als was man schon durch den Satz wüsste, dass das ἀγαθόν ein Schlussglied für die Begehrung, ein nicht noch einmal wieder über sich Hinausweisendes sein muss. Oder kurz gesagt: die bisherige Definition des fraglichen Begriffs drückt deutlich und bestimmt die Richtung einer Güterlehre aus.

Alles, was Plato in dieser Richtung über den abstracten Begriff des ἀγαθόν noch vorbringt, konnte er nur dadurch gewinnen, dass er die Unbestimmtheit des sokratischen Begriffs der Eudämonie aufhob. Während Sokrates, wie früher gezeigt, sich mit der Idee derselben in solcher Weise begnügte, dass, wenn auch zum Theil ihre Realisirung schon hier auf der Erde möglich ist, das volle Eintreten ihrer Wirklichkeit doch erst nach dem Tode mit Gewissheit erwartet werden darf, rückt Plato dieselbe Idee näher an die menschliche Natur heran. Das Gut, welches Plato seinem allgemeinen Begriffe nach zu bestimmen sucht, wird jetzt von ihm als ein vom Menschen seiner gegebenen Naturbefähigung nach zu erwerbendes, inneres Besitzthum gedacht, das, eben der vielgliedrigen Eigenthümlichkeit dieser Natur entsprechend, auch schlechterdings nicht in einem einzelnen und einheitlichen Begriffe seinen Ausdruck finden kann. Dabei aber ist es wichtig, zu bemerken, dass Plato, indem er hierdurch seine Definition des ἀγαθόν, immer in der Richtung der Güterlehre bleibend, zu ergänzen Veranlassung gewinnt, doch durchaus nicht etwa auf den Gedanken gekommen ist, ein sogenanntes höchstes Gut zu definiren; ein solcher Begriff ist ihm vielmehr ganz unberechtigt und konnte auch schlechterdings dem Geiste seiner Ethik gemäss nicht in ihr entspringen. Immer auf den logischen Satz sich stützend, der nicht blos, wir wiederholen es, die metaphysische Lehre, sondern auch die Ethik dieses Denkers vorzugsweise bestimmt, dass nämlich die Definition des Begriffs die Natur der Sache enthüllt und diese Natur, wie der ihr adäquate Begriff, immer nur eine und ein einziger sein muss,

[1] Rep. p. 357.

nimmt Plato nicht blos an jedem Werdenden Anstoss und zieht das Unveränderliche und Seiende überhaupt vor, sondern ist genöthigt, aus demselben Grunde diesen Unterschied zwischen Vielheit und Einheit, zwischen Werden und Sein, auf dem ethischen Gebiete gleichfalls festzuhalten und nach ihm zwischen Wahrheit und Unwahrheit zu entscheiden. Die Meinung der Menschen führt nun vielerlei Güter, wie Reichthum, Schönheit, Körperkraft, Ansehen, Vergnügen, Klugheit u. s. w. auf und nimmt unter ihnen auch eine Rangordnung an.[1] Sie zeigen sich aber sämmtlich ebenso veränderlich, wie die Dinge, und leiden an solcher innern Unselbstständigkeit, dass das von ihnen ausgesprochene Prädicat, sie seien gut, immer wieder zurückgenommen werden muss, es ihnen also auch in Wahrheit nicht zukommt. Plato erkennt deshalb ebenso wenig, wie Sokrates, das Genannte und Aehnliches der Art für ein Gut an; er kennt überhaupt nicht viele Güter, sondern sucht das Gut oder das Gute, und dies wiederum nicht in dem Sinne eines höchsten Gutes, welchem andere, weniger gute, niedrigere Güter zur Seite ständen, sondern im Sinne einer einheitlichen logischen Definition, die das Eine und Einzige, was das Gute oder das Gut als solches ist, ausdrückt. Dass eine solche Definition nicht erreicht werden konnte, versteht sich von selbst; die gesuchte Einheit des Begriffs ist schon durch die angeführten mehreren Prädicate gestört, und wird nun noch weiter durch den angegebenen Schritt zersplittert, dass das gesuchte Gut ein Besitzthum der menschlichen Natur und zwar ein eben dieser und keiner anderen Natur angemessenes, von ihr selbst determinirtes sein soll. Plato aber, wenn er auch den Grund davon nicht erkennt, empfindet wenigstens deutlich selbst diesen Widerstreit zwischen der logischen Forderung und der Thatsächlichkeit der Natur, d. h. den Widerstreit zwischen dem Gedanken, das Gute müsse begrifflich und realiter nur Eins sein, und dem Factum, dass der Mensch, der ein solches Gut besitzen und geniessen soll, eine Vielheit ist und jener Einheit widersteht.[2]

Der Begriff des ἀγαθόν, dessen allgemeine Definition gesucht

[1] Gorg. p. 451.

[2] Das Gefühl dieser Verlegenheit spricht sich deutlich an mehreren Stellen im Philebos aus. Es kommt aber auch zum Vorschein, wenn in der angeführten Stelle in der Republik der Begriff des Guten im metaphysischen Sinn definirt werden soll.

wird, fällt nun, bezogen auf den Menschen, unter die Frage, was in der menschlichen Natur den Vorzug verdiene, oder vielmehr, welche Constitution und innere Lebenseigenthümlichkeit es sei, die wirksam, dauernd und vollendet den Menschen unter allen Umständen und in jeder seiner Natur entsprechenden Beziehung glücklich sein lässt. Diese Frage, deren sachliche Beantwortung erst in das folgende Kapitel gehört, erledigt Plato nach ihrer formalen Seite durch die Aufstellung von zwei neuen Prädicaten. Einmal nämlich, da das vorausgesetzte, gesuchte Gut jetzt nicht mehr für ein einfaches Object gehalten werden kann, sondern sich aus mehreren, zur menschlichen Natur gehörigen Eigenthümlichkeiten zu constituiren hat und gleichsam eine Form des inneren Lebens des Menschen, ein *βίος*, sein soll, so hängt seine Selbstständigkeit, Abgeschlossenheit und Vollendung wesentlich von der Art der Zusammenfügung der es constituirenden Elemente ab. Dies heisst, sagt Plato, im Begriff des Guten, des gesuchten Gutes, muss vorausgesetzt werden, dass zwischen seinen Bestandtheilen ein richtiges Mass und Verhältniss obwalte und Symmetrie nebst Ordnung stattfinde; sobald dies fehlte, würde eine unheilvolle Verwirrung im ganzen Gefüge und mit dieser der Untergang desselben zu befürchten sein.[1] Insofern das gesuchte Gut hiernach gleichsam wie ein körperloses Kunstwerk in der Seele zu denken ist, durch dessen Besitz die letztere nicht blos beglückt wird, sondern auch ihren Leib in entsprechender Weise beseelt und beherrscht und folglich der ganze Mensch in glücklicher Harmonie sein muss, wird Plato bewogen, in seinen Begriff des *ἀγαθόν* ein ästhetisches Merkmal aufzunehmen oder das *ἀγαθόν* in gewisser Hinsicht wiederum dem *καλόν* unterzuordnen. Dies geschieht in der so eben angeführten Stelle des Philebos[2], wo Plato sagt, dass ihm das Gute in das Reich des Schönen entwische. Dennoch ist hier im Grunde eine rein ästhetische Schätzung nicht vorhanden, indem Plato die massvolle, symmetrische und harmonische Verbindung derjenigen geistigen Elemente, die in ihrer Ganzheit das gesuchte Gut constituiren, keineswegs um ihrer selbst willen oder eines von Begehrung und Verstandesreflexion unabhängigen

[1] Phileb. p. 64. *Καὶ μὴν ξυμπάσης γε μίξεως οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν τὴν αἰτίαν, δι᾽ ἣν ἢ παντὸς ἀξία γίγνεται ἡτισοῦν ἢ τὸ παράπαν οὐδενός. Οὐδείς που τοῦτο ἀνθρώπων ἀγνοεῖ, ὅτι μέτρου καὶ τῆς ξυμμέτρου φύσεως μη τυχοῖσα ἡτισοῦν καὶ ὁπωσοῦν ξύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τά τε κεραννύμενα καὶ πρώτην ἑαυτήν.* Gorg. p. 506.

[2] Ebenso Tim. p. 87.

Werthes wegen hochstellt, sondern sie nur darum für nöthig erachtet, damit, wie gesagt, das Ganze innere Festigkeit bekomme.[1] Andererseits endlich, wie durch die bisherigen Merkmale des Begriffs die nothwendige Forderung der Selbstgenüge, der Abgeschlossenheit und der inneren Dauer und Sicherheit des gesuchten Gutes erfüllt ist, würde noch ein wesentliches Moment daran fehlen, wenn nicht zugleich auch jede Möglichkeit eines Irrthums und einer Täuschung von ihm ausgeschlossen wäre. Die gewöhnlichen Ansichten, die von sogenannten Gütern aufgestellt werden, fallen gerade deshalb, wie jede andre blosse Meinung von einer Sache, in sich selbst zusammen, weil sie auf einer von der Erkenntniss der wirklichen Natur des fraglichen Gegenstandes abgewandten Begehrung beruhen. Mithin muss umgekehrt zum Guten, wie es der Begriff fordert, noch als letztes Kennzeichen die Voraussetzung, dass es auch Wahrheit einschliesst, hinzutreten, d. h., unter den es constituirenden Factoren menschlicher Geistigkeit muss einer von solcher Beschaffenheit sein, dass durch ihn nicht blos Erkenntniss, also Wahrheit, zu einem wesentlichen Theile des Gutes selbst wird, sondern dass auch dieses selbst vor dem Auge der Erkenntniss sich in seiner Totalität als ein der Erkenntniss entsprechendes, d. h. wiederum wahres, bestätigt.[2]

[1] Mit der ästhetischen Schätzung ist der logische Werth der Ordnung auch im Begriffe des *κόσμος* verbunden, wenn er von der Welt im Ganzen gebraucht wird. Auch spielt das Aesthetische, Logische und Ethische in eigenthümlicher Verbindung in die Schilderung des Lebens jener göttlichen Wesen, des Fixsternhimmels und der Planeten, hinüber, die in seliger Ruhe unveränderlicher Ordnung sich ewig in ihren Kreisen bewegen.

[2] Phileb. p. 64. *Σ. Ἀλλὰ μὴν καὶ τόδε γε ἀναγκαῖον καὶ οὐκ ἄλλως ἄν ποτε γένοιτο οὐδ' ἂν ἕν. Π. Τὸ ποῖον; Σ. Ὧι μὴ μίξωμεν ἀλήθειαν, οὐκ ἄν ποτε τοῦτ' ἀληθῶς γίγνοιτο, οὐδ' ἂν γενόμενον εἴη.* Es bleibt auffallend, dass Plato, wiewohl er auf dieses Prädicat augenscheinlich einen grossen Werth legt, es doch nur mit so wenigen Worten ohne alle weiteren erläuternden Zusätze hinstellt. Der Verf. hat den Sinn des Wortes *ἀλήθεια* darum so, wie im Text geschehen, interpretirt, weil immer, wo von sogenannten Gütern die Rede ist, auch von Plato, wie sonst von Sokrates, der Beweis, dass sie keine Güter sind, durch die Bemerkung geführt wird, dass sie es erst durch das Hinzutreten der Einsicht oder Erkenntniss werden. Auch heisst es anderswo ausdrücklich, dass die umlaufende Ansicht vom Guten Täuschung sei. Uebrigens schimmert in der obigen Stelle, worin die Wahrheit mit dem in Wirklichkeit Werdenden und mit dem Sein, wenn es geworden ist, verbunden wird, auch der metaphysische Satz durch, dass die Erkenntniss sich verhält zum Sein, wie die Meinung zum Werden; und deshalb hat

Hiermit ist die eine Seite der formalen Definition des ἀγαθόν vollendet, nämlich diejenige, wonach augenscheinlich unter dem Begriffe desselben der in sich irrthumsfreie, fest in sich ruhende und dauernde Gesammtzustand der menschlichen Seele gedacht wird, in welchem die letztere, keines Andern mehr bedürftig, sich glücklich weiss.[1] Es muss, wie gesagt, Alles, was zu dem Begriff des ἀγαθόν in diesem Sinne gehört, als eine Determination der wie im gewöhnlichen Leben, so auch von Sokrates noch unbestimmt gelassenen Idee der Eudämonie angesehen werden. Dabei ist es beachtenswerth, dass ausser der inneren Wahrheit, die jenem Gesammtzustande, als dem ἀγαθόν, einwohnen muss, alle übrigen Prädicate desselben schon vor dem Dialog Philebos im Lysis und Gorgias einzeln erwähnt und also im Philebos nur zusammengestellt werden. Diese Zusammenstellung im Philebos ist jedoch von Plato selbst mit einer gewissen Nachlässigkeit behandelt, oder, wenn man will, mit einem gewissen logischen Missbehagen darüber, dass die theoretische (von Plato falsch verstandene) Forderung, wonach das ἀγαθόν sich in einer einzigen Idee hätte begrifflich sollen erfassen lassen, sich in der Ausführung nicht erfüllen liess. Statt dass aber Plato da, wo er die aufgestellten Merkmale des Begriffs zusammenfassen will, die gefundenen sämmtlich nennt, wiederholt er nur die drei, Schönheit, Symmetrie und Wahrheit, von denen überdies die beiden ersteren nicht einmal disparate Begriffe sind und logisch richtiger hätten durch das eine Wort κάλλος ausgedrückt werden sollen. Die vermisste Einheit der Erklärung sucht Plato dadurch zu ersetzen, dass er verlangt, man solle diese drei (eigentlich nur zwei) wie Eins auffassen, und sich denken, dass sie als solches eben das Gutsein der ganzen Verbindung bewirkten.[2] In diesem Resultat macht sich augenscheinlich der Grundfehler der platonischen Methode am deutlichsten fühlbar, der darin besteht, den vermeintlichen, hochgeschätz-

dieses letzte Merkmal des ἀγαθόν, dass es Wahrheit enthalten müsse, gleichfalls noch die Bedeutung, dasselbe über die Veränderlichkeit und den Wechsel hinwegzubringen.

[1] Das im Phileb. p. 20 ausserdem noch angegebene Merkmal des Begriffs, nämlich, das ἀγαθόν sei von solcher Beschaffenheit, dass Jeder, der es kennt, es auch haben und besitzen will und an nichts Andres denkt, als an Das, was ihm zu dessen Besitz verhilft, ist unwesentlich, da es mit der allgemeinen Definition zusammenfällt.

[2] Phileb. p. 65.

ten metaphysischen Werth der Definition auch auf dem ethischen Gebiete geltend machen zu wollen, während doch hier Alles, und namentlich das ἀγαθόν im Sinne des Gutes, sich als ein Vielseitiges, wesentlich in Verhältnissen und Beziehungen zu einander Stehendes zu erkennen giebt, welches die gesuchte sittliche Absolutheit niemals in dem Stoffe und der concreten Beschaffenheit der Glieder der Composition, sondern nur in der unbedingten Würde gewisser Grundverhältnisse und einer unverweigerlichen, von Begehrung und Verstand unabhängigen Anerkennung dieser Würde gewinnen kann. Endlich liegt es noch am Tage, dass keins der angeführten Prädicate, also auch nicht der ganze Begriff des ἀγαθόν im obigen Sinne, in irgend einer Weise auf eine derartige Würde, auf einen sittlichen Werth, hindeutet. Es fragt sich demnach, ob eine solche Hindeutung in der nun folgenden zweiten Gebrauchsart desselben Wortes ἀγαθόν hervortritt.

Wenn auch nur wenige Stellen zu diesem Zwecke sich darbieten, so sind sie doch ihrer Deutlichkeit wegen geeignet, die Frage mit Sicherheit zu entscheiden. Es ist nämlich im Gespräch, das Plato den Sokrates im Gorgias mit Kallikles führen lässt, vorzugsweise der Contrast der Gesinnung rücksichtlich der die Lebensweise bestimmenden Motive, wodurch der Gedanke, der mit dem Worte ἀγαθόν verbunden werden soll, zunächst in der rein sokratischen Richtung von jeder Relation zu den sogenannten Gütern abgelöst und ausschliesslich auf eine innere Beschaffenheit der Seele hingewiesen wird. „Alle verschiedenen Geschäfte, Fertigkeiten und Künste, heisst es, wodurch die Menschen ihr eigenes oder fremdes Leben vor allerlei Gefahren schützen und selbst vom Tode erretten, wie die Heilkunst, die Beredtsamkeit, Schwimm-, Steuermanns- und Feldherrnkunst u. dgl., oder, wie wir allgemein sagen dürfen, jede Handlung, wodurch eben weiter nichts, als entweder das im Sinne der Menge Nützliche oder Lustgewährende hervorgebracht wird, muss als etwas an und für sich Gleichgiltiges vor der Frage zurücktreten, wie es in dem Inneren des Betheiligten, mit seiner Seelen- und Gemüthsverfassung aussieht: es ist an Niemandes Rettung etwas gelegen, der in die Gefahr eine kranke Seele mitbringt und von dem man also weiss, dass ihm die Erhaltung des Lebens doch nur zum Unglück dient, sowie kein leiblicher Gewinn einen Werth hat, wenn dabei die Seele Schaden leidet. Wo es sich um das Edle und Gute handelt, fällt deshalb das Leben mit Allem, was daran hängt, bei Seite, und nicht das ist die Frage, ob und wie lange man

lebt — was man vielmehr den Göttern anheimstellt —, sondern ob und wie man am besten lebt.[1] Wie dies aber geschieht, ist nicht zweifelhaft. Alles, was gut ist, der Mensch, wie jedes Andre, kann nur gut sein dadurch, dass ihm eine gute Eigenschaft oder, kurz gesagt, eine Tüchtigkeit oder Tugend einwohnt. So Etwas aber, wie Tüchtigkeit und Tugend, kommt in keinem Falle, also auch nicht, wo es die Seele betrifft, so von ungefähr, sondern nur durch ein geordnetes, geregeltes und kunstvolles Verfahren, wie es einem Jeden besonders angemessen ist. Grade hierin demnach, nämlich in der einem Jeden eigenthümlich zukommenden und seiner Natur entsprechenden inneren Ordnung seines Wesens liegt der Grund, warum es ein Gutes ist. Dies auf die menschliche Seele bezogen, besteht daher ihr Gutsein zunächst in der vernünftigen, die Wirklichkeit mit der Erkenntniss richtig verbindenden Action d. h. in der Besonnenheit als der Basis aller Ordnung; dann aber auch in allen anderweitig mit dieser Besonnenheit nothwendig verbundenen richtigen Verhaltungsarten, wie man sie im Verkehr und im Umgange mit sich selbst als Gerechtigkeit und Tapferkeit, in Bezug auf die Götter als Frömmigkeit bezeichnet. Kurz, nur der die Gesammtheit der vernünftigen Seelenrichtungen in der Tugend der *σωφροσύνη* in sich vereinigende Mensch ist der wahrhaft gute Mensch, der, so gewiss wie er in allen Fällen des Handelns das Richtige trifft, auch mit Sicherheit allein glücklich genannt werden kann."[2]

Aus dieser Stelle erhellt, dass der Begriff des *ἀγαθόν* hier, von der Begehrung ganz unabhängig, als Ausdruck einer der vernunftfähigen Seele einwohnenden Verfassung gedacht wird, die als

[1] Plato Gorg. p. 511—13.

[2] A. a. O. p. 507. Σ. *Λέγω δή, ὅτι, εἰ ἡ σώφρων (ψυχὴ) ἀγαθή ἐστιν, ἡ τοὐναντίον τῇ σώφρονι πεπονθυῖα κακή ἐστιν· ἦν δὲ αὕτη ἡ ἄφρων τε καὶ ἀκόλαστος; Πάνυ γε. Καὶ μὴν ὅ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους; Ἀνάγκη ταῦτ' εἶναι οὕτω. Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια· τὸν δὲ τὰ δίκαια καὶ ὅσια πράττοντα ἀνάγκη δίκαιον καὶ ὅσιον εἶναι; Ἔστι ταῦτα. Καὶ μὲν δὴ καὶ ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη; οὐ γὰρ δὴ σώφρονος ἀνδρός ἐστιν οὔτε διώκειν οὔτε φεύγειν ἃ μὴ προσήκει, ἀλλ' ἃ δεῖ καὶ πράγματα καὶ ἀνθρώπους καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας φεύγειν καὶ διώκειν καὶ ὑπομένοντα καρτερεῖν ὅπου δεῖ· ὥστε πολλὴ ἀνάγκη, τὸν σώφρονα δίκαιον ὄντα καὶ ἀνδρεῖον καὶ ὅσιον ἀγαθὸν ἄνδρα εἶναι τελέως, τὸν δὲ ἀγαθὸν εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν ἃ ἂν πράττῃ, τὸν δ' εὖ πράττοντα μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα εἶναι, τὸν δὲ πονηρὸν καὶ κακῶς πράττοντα ἄθλιον.*

solche, insofern sie allein der Natur der Seele entspricht, gut ist. Das Gute fällt mit der Tugend zusammen, und das Wohlbefinden oder die Glückseligkeit erscheint als ein blosses Correlat, so dass zwar, wenn Jemand glücklich werden will, ihm die Bedingung, gut zu sein, gestellt werden muss, hieraus jedoch nicht folgt, dass dasselbe Prädicat von jener Bedingung mit auf das Resultat fortrückt. Fällt demnach diese Bedeutung des Begriffs mit derjenigen, wie sie auch in der heutigen Ethik vorkommt, in gewissem Sinne zusammen, insofern auch in dieser das Werthprädicat gut vorzugsweise von dem Begriffe der Tugend gebraucht wird[1], so darf andrerseits diese Gleichheit doch nicht zu weit ausgedehnt werden, weil, was gegenwärtig unter Tugend verstanden wird, nicht mit Dem, was Plato darunter versteht, identisch ist. Denn dieser Bedeutung des Guten liegt schon stillschweigend der später genauer zu entwickelnde Begriff der Tugend zum Grunde, wonach diese in einer Unterwerfung aller vernunftlosen Strebungen unter das vernünftige Denken besteht, also überhaupt den Gegensatz zwischen Unvernunft und Vernunft ausdrückt, während nach dem modernen Sinn des Begriffes nicht blos die Vernunft im Allgemeinen erst auf ihren specifisch sittlichen Gehalt reducirt sein muss, wenn von Tugend die Rede sein soll, sondern die letztere auch wesentlich in einer positiven Beschaffenheit des die Persönlichkeit ausdrückenden Willensystemes gesucht wird. Es ist schon wiederholt auf diesen Mangel der platonischen Ethik an Kenntniss des eigentlichen Wollens und seiner Bedeutung für das Sittliche hingewiesen, und dieser Mangel macht sich auch in der vorliegenden Definition des Guten bemerklich. Aus diesem Grunde, weil das persönliche Element auch hier noch fehlt, wo der Begriff des Guten bei Plato dem specifisch Sittlichen am nächsten kommt, wird es auch verständlich, dass Plato, in der ästhetischen Schätzung der Ordnung, der inneren Uebereinstimmung und Harmonie fortschreitend, in dem der zuletzt angeführten Stelle sich anschliessenden Texte sogar zwischen dem der menschlichen Seele in der genannten Weise zugänglichen Guten und der das Universum beherrschenden Ordnung eine Parallele ziehen konnte, gleichsam als ob diese die Tugend der Welt sei.[2]

Durch einen natürlichen Uebergang nun gelangen wir endlich von dem eben ausgesprochenen Gedanken leicht zur dritten oder

[1] Vorschule der Ethik, S. 70.

[2] Gorg. p. 508.

letzten Bedeutung des *αγαθόν,* die sich eben so sehr als eine metaphysische, wie als eine ethische bezeichnen lässt. Daher ist die erstere Seite dieses Begriffs auch schon in der Geschichte der theoretischen Philosophie erörtert[1]; hier aber kommt nur die letztere, die ethische Bedeutung in Betracht, doch so, dass die wesentlich homogene Stellung des genannten Begriffs in der metaphysischen und in der ethischen Theorie deutlich hervortreten muss. Jener Gedanke nämlich von der im Universum herrschenden Ordnung, mit welcher diejenige Ordnung verglichen wird, welche die Herrschaft des vernünftigen Denkens in der menschlichen Seele hervorbringt und die der Grund davon ist, dass diese gut genannt werden darf, hat zur nothwendigen Folge, wie für die Ordnung im Innern des Menschen, so auch für die im Universum eine entsprechende Realität zu setzen und allmälig alle die zum Vergleich gehörigen Glieder ebenso nach der Seite der Welt zu gebrauchen, wie sie nach der Seite der menschlichen Natur gesetzt waren. In der letzteren strömen zunächst die wilden und masslosen Begehrungen und Leidenschaften wie ein Ordnungsloses und Unbegränztes: in der Natur wogt in gleichem Sinne die Materie in der unendlichen Möglichkeit des Werdens. Dort greifen ferner einzelne determinirende Principien, die dem Vernünftigen verwandt sind und daher einen logischen Charakter an sich tragen, wie sie z. B. schon in dem Fürwahrhalten und der richtigen Meinung sich wirksam zeigen, beschränkend, regelnd und umgränzend in die masslose Seite der Menschennatur ein und erzeugen entsprechende concrete Handlungen: in der Aussenwelt findet Dasselbe statt, weil immer erst da, wo die materielle Unbestimmtheit durch begränzende Principien angehalten und mit dem Mass vereinigt wird, einzelne Dinglichkeiten, concrete Individualitäten, Begebenheiten und Situationen entstehen und gesichert sind. Dort endlich steht über diesen Dreien, der masslosen und wilden Unbestimmtheit, dem Massgebenden und dem aus Beiden gewordenen Dritten, was sich als concrete, der Vernünftigkeit verwandte Handlung zu erkennen giebt, als Viertes jenes Princip, welches die einzige und wahrhafte Ursache jeder richtigen Mischung und Verbindung aus den beiden Ersten zu einem Dritten ist, und dieses Princip ist kein anderes, als die Vernunft, die Einsicht, die Erkenntniss, das Wissen, oder wie man es sonst nennen will: hier, in der Natur, zeigt sich dasselbe Princip als die Ursache aller Ver-

[1] A. a. O. S. 131.

bindung des Massvollen mit dem Masslosen zu den concreten Gestalten der Dinge und Erscheinungen, die durch ihre Ordnung und Schönheit Bewunderung erregen. Wird nun mit Recht, wo vernünftiges Denken und Einsicht ist, auch eine Seele vorausgesetzt, so muss diese Voraussetzung, wie vom Menschen, so auch vom Universum gelten, nur mit dem Unterschiede, dass nicht Beide, Mensch und Universum, Menschenseele und Weltseele, einen gleichen Rang einnehmen können, die letztere vielmehr als die Quelle der ersteren und auch unendlich schöner und erhabener, als diese, gedacht werden muss. Andrerseits ist aber auch hiermit die höchste Stufe der Vernünftigkeit noch nicht erreicht, indem, wie die Ordnung im Menschen die Ordnung im Universum voraussetzt und durch sie bedingt ist, man noch den letzten Grund für die Ordnung im Universum, wie sie in der richtigen Verbindung der erkenntnissvollen Weltseele mit dem Weltkörper liegt, aufsuchen muss, den man als die wahrhaft einzige Ursache aller Vernünftigkeit überhaupt insofern zu denken hat, als er eben selbst nichts Andres, als nur Vernunft in unvermischter Reinheit ist. Wird diese höchste Stelle durch das Denken erreicht, dann wird unzweifelhaft mit der Idee der reinen, ungemischten, absoluten Vernunft auch das absolute Wesen des Guten erfasst sein.

Mit diesem aus dem Philebos[1] genommenen Gedanken hat nun Plato zwischen den beiden an sich verschiedenen Gebieten metaphysischer und ethischer Erkenntniss jene unbedingt mystische, und doch ein tiefes und wahres Bedürfniss der Menschennatur ausdrückende Verbindung eingeleitet, die richtig zu Stande zu bringen, noch jetzt eins der höchsten Probleme aller Philosophie ist. In seiner metaphysischen Theorie legt sich die Welt in ein Gebiet des Werdens und des Seins auseinander: in seiner Ethik liegt das Gebiet der Unvernunft gegenüber dem Gebiete der Vernunft, jenes als Sitz des Schlechten, dieses als Sitz des Guten, sowie eben hiermit auch das Unglück vom Glück, das Uebel vom Heil geschieden ist. Jenes Gebiet des Seins aber, das zuerst aus unzählbar vielen einzelnen, gleich selbstständigen Wesenheiten, den Ideen besteht, muss sich, abgesehen von anderen Gründen, schon in Folge eines logischen Einheitstriebes alsbald eine Umänderung in seiner Verfassung gefallen lassen: die Ideen, jene absoluten Einheiten, ordnen sich, wie wenn sie blosse Begriffe wären, allmälig einander unter, und es

[1] Plato Phileb. p. 23—31.

entsteht die Tendenz zu einer realen Zuspitzung des ganzen Gebietes in einer einzigen Idee, die für die Ursache des Seins aller übrigen gilt. Eine homogene Verwandlung geht auch auf dem ethischen Gebiete vor sich. Das Gute, in seiner jetzigen Bedeutung als die durch die Zusammenwirkung aller Tugenden in der Seele des Menschen entstehende Ordnung gedacht, weist durch seine Vernünftigkeit über den Menschen hinaus auf die durch die Ordnung des Universums sich manifestirende allgemeinere Vernünftigkeit hin, und auch für diese endlich muss es eine noch höhere, nämlich die absolute Vernunft selbst geben, in welcher alles Gutsein seinen letzten Grund hat. Beide Richtungen aber, wenn auch Plato es nirgends in bestimmten Worten ausspricht, laufen unzweifelhaft in einem und demselben Punkte in Eins zusammen, so dass die höchste und letzte Ursache alles Seins auch die höchste und letzte Ursache aller Vernünftigkeit und eben als solche das einzige, wahre und wesenhafte Gute ist, durch welches alles andre Gute, das sich sonst noch irgendwo findet, bedingt wird.

Diese metaphysisch-ethische Bedeutung des Begriffes *ἀγαθόν* tritt am klarsten an verschiedenen Stellen in den Büchern vom Staat hervor. Es ist bemerkenswerth, dass in dieser Schrift, ebenso wie im Philebos, die Untersuchung des genannten Begriffs eine gemischte ist d. h. beide Richtungen der Definition, die metaphysische wie die ethische, gleichzeitig verbindet und berücksichtigt. Im Philebos wird zwar hervorragend nach dem *ἀγαθόν* in dem Sinne eines zu erstrebenden und auf einer bestimmten Lebensweise der Seele beruhenden Gutes gefragt, sowie der Begriff oben in seiner zweiten Bedeutung dargestellt ist; allein der besondere Factor in diesem so gedachten Gut, der die Einsicht, die Erkenntniss, das vernünftige Wissen heisst, bildet das Uebergangsglied in die metaphysische Richtung, so, wie es kurz vorhin gezeigt wurde. Dasselbe nun ereignet sich auch in den Büchern vom Staat. Auch hier tritt zunächst die fundamentale Frage ausschliesslich in der Richtung der ersten und zweiten Bedeutung des Begriffes *ἀγαθόν* auf, indem das innere Verhalten der Seele gesucht wird, durch welches sie befähigt werde, sich und Andere richtig zu leiten und zu beglücken. Dann heisst es: „Alles, was in dieser Beziehung nach den bisherigen Annahmen zu leisten ist, selbst der Besitz der Gerechtigkeit und der übrigen Tugenden, reicht dazu noch nicht aus. Vielmehr giebt es eine noch viel wichtigere Erkenntniss, durch deren Verwendung erst selbst

diese Tugenden die ihnen adäquate Aufgabe, nämlich das wahrhaft Nützliche und Heilsame zu erwirken, erfüllen können, und diese Erkenntniss ist keine andere, als die der Idee des Guten.[1] Es ist bekannt, dass die Meisten bei diesem Ausdruck an die Lust und den Genuss denken, Andere aber, die geistig gebildeter und geübter sind, das Wissen dafür nehmen, welchem sie, wenn man nach seinem Objecte fragt, zwar als solches das Gute hinzufügen, ohne jedoch, was das letztere sei, angeben zu können[2], und dass über diese Idee überhaupt viele und heftige Streitigkeiten geführt werden.“ Gerade aus diesem Umstande, dass sich schliesslich Alles um die Idee des Guten dreht und in der Seele jedes Menschen wenigstens eine Ahnung davon ist, dass es ein Etwas giebt, von dem das Gedeihen alles Andern abhängt[3], folgert Plato die objective Allgemeinheit derselben, die uns anzunehmen nöthigt, dass diese Idee (das Gute) unter Allem, was die Erkenntniss erreichen kann, das Aeusserste ist und für die Ursache alles Richtigen und Schönen gehalten werden muss, ohne deren Erkenntniss demnach auch eine vernünftige Führung des privaten, wie öffentlichen Lebens nicht gedacht werden kann.[4] „Ja, fährt Plato fort, dadurch, dass sich unsere Seele, indem sie ihre Denkthätigkeit von dem Veränderlichen und Nichtigen abzieht, dem Gebiete der Realitäten zuwendet und unter diesen als das glänzendste Sein das Gute erkennt, gewinnt ihre theoretische Action, das Denken, selbst erst die rechte Weihe: auch das Denken wird durch die Idee des Guten erst gut und empfängt erst durch sie seine Wahrheit, sowie alles Andre seine Existenz. Dies bestätigt auch, sagt Plato, die Erfahrung, indem, obgleich das Denken an sich gottverwandter Natur ist, es doch, sobald es nicht die Richtung auf das Wirkliche und Wesenhafte und unter diesem auf das Höchste, das Gute, einhält, dann auch gewiss, je schärfer und klü-

[1] Rep. p. 505.

[2] Unter diesen verstehen die Ausleger die Megariker, besonders den Euklides.

[3] A. a. O. ὅ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει, ἀπομαντευομένη τι εἶναι, κ. τ. λ.

[4] Rep. p. 517 τὰ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεται, ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι, ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἔν τε ὁρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἔν τε νοητῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ.

ger es ist, desto mehr Unheil anrichtet, und überhaupt der Mensch ohne Kenntniss des aller Schwankungen und Meinungen überhobenen Guten an sich sein Leben wie in einer ungewissen Dunkelheit hinbringt.“ [1]

Die Folgerung nun, welche schon in der Geschichte der theoretischen Philosophie berechtigt erschien [2], dass die Idee des Guten in dem eben dargestellten Sinne für Plato gleichbedeutend sei mit der Idee Gottes, erhebt sich hier in der Ethik, wie es uns scheint, auf Grundlage der von uns combinirten Stellen zur völligen Gewissheit. Der Begriff der Tugend ergiebt zunächst den Begriff des Guten als der inneren, durch die Vernünftigkeit erzeugten Ordnung, die allein auch die Richtigkeit und Güte des Handelns verbürgt. Die menschliche Seele als Trägerin dieser Vernünftigkeit schöpft aber deren Grund nicht aus sich selbst, sondern weist noch auf etwas Höheres, auf die Ordnung, mithin auf die Vernünftigkeit, also auch auf das Gutsein der Welt hin, wie weit in dieser noch andere Träger gottverwandten Denkens herrschen. Auch deren Sein aber und deren Verbindung mit einem Andern, welches in vernünftiger und guter Weise zu beherrschen sie bestimmt sind, setzt über solcher Vielheit noch ein Eins als letzte Ursache alles Seins, aller Vernünftigkeit und alles Gutseins voraus, welches, mit Nichts gemischt, an und für sich als absolutes Wissen und absolute Vernunft das Gute an sich ist. Auf diese Weise geht ein Zug der Vernünftigkeit und des Gutseins durch die Welt der Realitäten, von dem Guten an sich bis herab zur menschlichen Creatur und begründet in dieser selbst die Sehnsucht der Erkenntniss, wenn auch mitunter nur in der Form eines dunkeln Triebes, zurück zu ihrem Ursprung. Indem Gott — denn so heisst dieses Gut an sich — das ihm selbst verwandte Seelenprincip, das sich als vernünftiges Denken äussert, dem Menschen verlieh, hat er ihm damit einen nicht der Erde, sondern dem Himmel entsprossenen Schutzgeist gegeben. Wenn er diesem folgt, dann wendet er sich von der Wildheit der Begierden, wie von den schwankenden Meinungen weg zur Erforschung des Göttlichen und Ewigen, damit seine Seele, indem ihre Gedanken sich dem harmonischen Umschwunge des Universums anschliessen und bis auf den letzten Grund der Welt zurückgehen, durch die hierdurch in ihr zunehmende Verähnlichung mit Gott immer mehr, für

[1] Rep. p. 519 u. 534.

[2] A. a. O. S. 133.

die Gegenwart, wie für die Zukunft, zu der für sie bestimmten besseren Lebensweise gelangen könne.[1]

Fassen wir schliesslich die Resultate der Erörterung in einzelnen Sätzen zusammen, so ergiebt sich, dass folgende Bedeutungen des Begriffes *ἀγαθόν* sich in der platonischen Ethik klar unterscheiden lassen:

1. Das *ἀγαθόν*, das Gute, bleibt auch bei Plato, wie bei Sokrates, zunächst in einer nothwendigen Relation zum Nützlichen, nicht aber so, als ob das Letztere durch das Erstere definirt würde, sondern so, dass in dem Guten, insofern es der Ausdruck der vernünftigen Ueberlegung durch die Art und Weise des Handelns ist, auch mit Gewissheit ein für den Handelnden schliesslich günstiger Erfolg vorausgesetzt wird.

2. Insofern statt der Bedingung und des Grundes des *ἀγαθόν*, nämlich der vernünftigen Action, der Erfolg beachtet und eben hierdurch das Gute als Object der Begehrung und allgemein als Dasjenige gedacht wird, um deswillen gehandelt wird, gestaltet sich der Begriff zum Ausdrucke des Grundproblems der Güterlehre. Hiermit weicht Plato zuerst von Sokrates ab, und zwar dadurch, dass er den Begriff der Eudämonie in Bezug auf die gegebene menschliche Natur setzt. Das *ἀγαθόν* repräsentirt jetzt die Frage, unter der Wirksamkeit welcher Factoren das Leben des Menschen ein glückliches ist. Hieraus erwuchs später die Frage nach dem höchsten Gut, in dem Sinne, dass, wenn der Mensch es besitzt, er keines Andern bedarf, sondern, wie unter den neueren Ethikern sich Kant ausdrückt, das Bewusstsein von der Annehmlichkeit des Lebens ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet.

3. Bei erneuerter Beachtung des im Begriffe des Guten liegen-

[1] Plato Tim. p. 90 *τὸ δὲ δὴ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε, ὡς ἄρα αὐτὸ δαίμονα θεὸς ἑκάστῳ δέδωκε, τοῦτο ὃ δή φαμεν οἰκεῖν μὲν ἡμῶν ἐπ' ἄκρῳ τῷ σώματι, πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλ' οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες. — θεραπεία δὲ δὴ παντὶ παντῶς μία, τὰς οἰκείας ἑκάστῳ τροφὰς καὶ κινήσεις ἀποδιδόναι· τῷ δ' ἐν ἡμῖν θείῳ ξυγγενεῖς εἰσὶ κινήσεις αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις καὶ περιφοραί· ταύταις δὴ ξυνεπόμενον ἕκαστον δεῖ, τὰς περὶ τὴν γένεσιν ἐν τῇ κεφαλῇ διεφθαρμένας ἡμῶν περιόδους ἐξορθοῦντα διὰ τὸ καταμανθάνειν τὰς τοῦ παντός ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς, τῷ κατανοουμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιῶσαι κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν, ὁμοιώσαντα δὲ τέλος ἔχειν τοῦ προτεθέντος ἀνθρώποις ὑπὸ θεῶν ἀρίστου βίου πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.*

den intellectuellen Factors, wonach es kein Gutes ohne Mitwirkung der Einsicht und der vernünftigen Ueberlegung geben kann, und unter fortdauernder Beziehung des Begriffs auf die menschliche Natur, in welcher ausser dem Denken noch andere, tiefer stehende, dem unvernünftigen Gebiet zugehörige Principien mitwirken, geht die Definition des *ἀγαθόν* in die Richtung der Tugendlehre über. Unter dem Guten wird jetzt eine bestimmte Verfassung der verschiedenen psychischen Functionen gedacht, deren Totaleffect, ganz abgesehen von dem begleitenden Wohlbefinden, den Werth der Vernünftigkeit beansprucht. In dieser Bedeutung nähert sich der Begriff des platonischen *ἀγαθόν* am meisten dem Gebrauche desselben in der modernen Ethik, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, dass dabei immer noch das für uns vorzugsweise in der Willensthätigkeit liegende Moment der Persönlichkeit fehlt, welches bei Plato, wie bei Sokrates, in der theoretischen Function des Verstandes oder der Vernunft oder überhaupt des Denkens liegen bleibt. Dennoch macht Plato hiermit den zweiten Schritt über Sokrates hinaus, indem er durch jene Definition des *ἀγαθόν* auch den Tugendbegriff des Letzteren umwandelt.

4. Insofern das Gute, nach der eben genannten Bedeutung, im Menschen durch die Herrschaft des vernünftigen Denkens zu Stande kommt, verbindet sich an dieser Stelle die bis dahin von aller Metaphysik frei gehaltene Definition des Begriffs mit den theoretischen Motiven der Ideenlehre. Dasselbe Denken, welches in die Sphäre der Menschlichkeit herabsteigend in dieser seine Herrschaft begründen und ausüben soll, findet sich nach der anderen Seite hin als ein abhängiges Glied einer über ihm liegenden Reihe höher gestellter denkender Wesen und erblickt darin den nothwendigen Anlass, die letzte Ursache seiner eigenen Vernünftigkeit und hiermit seines möglichen Gutseins in einem Wesen zu suchen, welches das vernünftige Denken an sich oder das Gute an sich ist. Niemand ist gut, als Gott; denn er ist das reale Gute, und der Mensch wird nur gut, wie weit er in der Erkenntniss Gottes zunimmt, mit welcher zugleich seine Glückseligkeit gesichert ist.

Von diesem Standpunkte angesehen, lässt sich eine schöne Symmetrie zwischen der theoretischen und ethischen Philosophie Plato's entdecken, indem den einzelnen Stufen der theoretischen Thätigkeit der Seele jetzt eben solche Stufen ihrer ethischen Thätigkeit, überhaupt des praktischen Verhaltens des Menschen in ethischer Hinsicht, entsprechen, bis sie sich alle in der Idee Gottes vereini-

gen, der als das höchste Seiende zugleich auch die absolute Vernunft, das vollkommene Gute und hiermit der an sich Selige ist. In der theoretischen Philosophie nämlich stellt Plato, wie in deren Geschichte entwickelt ist[1], zunächst drei Gebiete, das Werdende, das Seiende und dazwischen das Mathematische, neben einander und lässt auf der Seite der theoretischen Thätigkeit des Menschen dem ersten Gebiete die εἰκασία und πίστις als δόξα, dem mittleren Gebiete die διάνοια und dem Reiche des Seienden die νόησις correspondiren. Hier, in der zunächst auf die menschliche Natur basirten Ethik treten auf Grundlage der Einrichtung dieser Natur, wonach in ihr ein ἐπιθυμητικόν, ein θυμικόν und ein λογιστικόν unterschieden wird, drei das ethische Verhalten in differenter Weise determinirende Richtungen auf, die in den Aeusserungen jener drei Seelentheile, der ἐπιθυμία, des θυμός und der φρόνησις wurzeln. Die unterste Stufe vertritt die Lebensweise, welche das Gute unter der Gestalt des Genusses, überhaupt der Lust auffasst: entsprechend sind das Werdende, die δόξα, die ἐπιθυμία. Die zweite Stufe liegt in der Lebensweise nach der Ansicht des Guten unter einer von den Gestalten, wonach es als das gewöhnliche Nützliche oder als Verbindung solcher Momente gedacht wird, wie wir sie oben näher angaben (S. 253 u. ff.) und wie wir Plato sie selbst werden im nächsten Kapitel zusammenstellen sehen, oder man es auch als eine Tugend oder als die Tugend überhaupt denkt, also im Sinn des blos hypothetischen Guten: entsprechend sind das Mathematische, die διάνοια, der θυμός. Hierbei folgt Plato ausdrücklich noch der specielleren Analogie, dass, wie sich das hypothetische Denken bald mehr auf die Seite des Veränderlichen und Werdenden, bald mehr auf die Seite des Seienden neigt und im letzten Falle eine richtige Meinung zu Stande kommt, so auch der θυμός bald mehr mit der ἐπιθυμία, bald mehr mit der φρόνησις in Verbindung tritt, und andrerseits, dass, wie im Leben, in der Welt der Veränderlichkeiten, die richtige Meinung noch ausser und neben dem Wissen und Erkennen unentbehrlich ist, so auch eine geläuterte, reine und edle Lust mit in den Inhalt des für den menschlichen Standpunkt zu zeichnenden Gutes neben der Einsicht aufgenommen werden muss. Die dritte und höchste Stufe endlich liegt in der Lebensweise nach der Ansicht des Guten im Sinne des absoluten Guten

[1] A. a. O. S. 119.

oder Gottes d. h. in dem Streben nach Verähnlichung mit Gott durch Wachsthum der Erkenntniss des Göttlichen und in der Pflege dieser Erkenntniss: entsprechend sind das Seiende, die *νόησις*, die *φρόνησις*. Das Schlussglied, welches über Allem steht, ist das Eine, dessen Wesen die Endursache, wie das Endziel der Welt ist.[1]

ZWEITES KAPITEL.

Das Gute als menschliches Gut.

Nachdem wir Plato's dreifache formale Definition des Guten kennen gelernt haben, wonach das Gute einmal als das letzte Object, worin die allgemeine menschliche Tendenz nach dem Glücklichsein in völlig genügender und sicherer Weise Befriedigung findet, dann als richtige Formation der Hauptfactoren des psychischen Seins unter einander oder als Tugend, und endlich als die letzte Ursache alles Seins, wie aller denkbaren Vorzüglichkeit überhaupt oder als das Gute an sich gedacht wird, ist nun die nächste Aufgabe, die entsprechende materiale Definition d. h. den concreten Inhalt aufzusuchen, womit Plato jene drei formalen Begriffe ausfüllt.

In Bezug auf das Gute in jenem ersten Sinne, wonach es der Grundbegriff der Güterlehre ist, hat diese Aufgabe die Bedeutung, dass man erfahren will, wie Plato den aus der Urzeit her schon mit Bewusstsein gedachten, von Weisen und Dichtern vielfach erwähnten und von den Zeitgenossen des Sokrates und Plato's mit Lebhaftigkeit besprochenen allgemeinen menschlichen Trieb nach

[1] Der Verfasser, der kein Freund von Parallelen und Analogien auf dem Gebiete historischer Untersuchung ist, indem dabei die Gefahr subjectiver Deutung sehr nahe liegt, würde, wenn es nöthig wäre, im Stande sein, die oben im Text angegebene Relation zwischen den Hauptgliedern der theoretischen und ethischen Begriffsreihen der platonischen Philosophie genauer zu belegen. Er hat, wie weit seine Kenntniss der betreffenden Literatur reicht, bei keinem anderen Schriftsteller über Plato davon eine Andeutung gefunden. K. Fr. Hermann, Geschichte u. System der plat. Philos. S. 513, lässt den drei Theilen der Philosophie die drei Begriffe des Schönen, Wahren und Guten und diesen wiederum die Liebe, die Philosophie und die Tugend entsprechen: eine Zusammenstellung, die historisch nicht nachzuweisen ist.

Glückseligkeit seinerseits gedeutet, welches Ziel als das wahre und richtige er ihm gesetzt und welchen Zustand des Menschen er allen anderen in dem Sinne vorgezogen hat, dass er darin das wahre Glück desselben erblickte.

Dass Das, was Plato nach dieser Richtung hin über das Gute lehrt, irgendwie auch mit Demjenigen in Verbindung stehen muss, was er über dasselbe in der Bedeutung der Tugend, wie in der Bedeutung des absoluten Guten gelehrt hat, ist nicht zu bezweifeln: dies heisst, man muss annehmen, dass seine Güterlehre einen gewissen Zusammenhang sowohl mit seiner Tugendlehre, wie mit seiner Gotteslehre hat. Allein, man würde sich doch, was der Verfasser gleich hier bemerken will, sehr irren, wenn man hierüber mehr, als nur ganz allgemeine und gelegentliche Andeutungen bei Plato erwarten wollte. Es lässt sich allerdings mit Recht sagen, dass Plato Demjenigen, der die Tugend erstrebt oder besitzt, auch glücklich zu sein verheisst, und man kann hieraus folgern, dass auch nach Plato die Tugend den Weg und die Richtung bezeichnet, die zur Glückseligkeit hinführen: mehr aber auch findet sich nicht vor, und es bleibt dabei ganz unentschieden, ob die im letzten Falle gemeinte Glückseligkeit, die aus der Tugend resultiren soll, eben dasselbe Gut ist, worin nach seiner Meinung die wahre Befriedigung des ursprünglichen Glückseligkeitstriebes liegt. Es wird sich dem aufmerksamen Leser sogar die Bemerkung aufdrängen, dass man im Grunde richtiger sagen dürfte, die Tugend sei nach Plato ein Bestandtheil Dessen, was eben nach ihm das Gute als Glückseligkeit ist. Denn in der letzteren, wie man sehen wird, liegt als Factor auch die Einsicht, das Wissen, die Erkenntniss — und eben dieser Factor enthält ja wiederum nicht zwar, wie nach Sokrates, ganz, doch auch nach Plato grössten Theils die Tugend, und der Güterbegriff rückt hierdurch ohne Zweifel über den Tugendbegriff hinaus.[1] Andrerseits lässt sich auch mit Recht sagen, dass Plato nicht blos in der Verähnlichung mit Gott die Zunahme der Tugend und eben hiermit auch die Zunahme des wahren Glückes angenommen und, wie er vom Menschen einen bestimmten Glückszustand gezeichnet hat, sich einen solchen auch von den Göttern und

[1] Schleiermacher in seiner Kritik aller bisherigen Sittenlehre S. 151 behauptet, dass ein solches logisches Verhältniss des Tugendbegriffs zum Begriffe des Gutes wohl nur bei den Stoikern vorkomme: wir finden es schon bei Plato.

von der höchsten Gottheit gedacht habe: allein daraus folgt durchaus nicht, dass die Seligkeit Gottes von ihm wie die des Menschen gedacht wird; vielmehr ist sie entschieden nicht so gedacht, insofern alle in der menschlichen Individualität begründeten und von dieser unabtrennbaren Lustgefühle in der göttlichen Seeligkeit fehlen.[1] Streng genommen steht deshalb die Güterlehre bei Plato, — wir wiederholen dies nochmals absichtlich, um jeder modernen Illusion von systematischer Einheit der platonischen Philosophie entgegenzutreten, — seiner Tugendlehre selbstständig zur Seite, und die Verbindung beider mit der Gotteslehre ist nur ganz allgemein angedeutet, etwa in dem Sinne, wie auch noch jetzt das religiöse Gemüth Gott als sein höchstes Gut ansieht, in welchem es den Grund der Tugend und des Wohlseins verehrt, wobei natürlich die wissenschaftliche Frage unbeantwortet bleibt.

Gleichzeitig kann in dieser Vorbemerkung noch ein andrer Punkt erledigt werden, der sich ebenfalls auf die systematische Stellung der Hauptbegriffsgruppen zu einander bezieht, aus denen die Ethik Plato's zusammengesetzt ist. Die Tugendlehre Plato's hat nämlich, wie wir später wahrnehmen werden, nicht blos für das Leben des Individuums Geltung, sondern bildet auch einen wesentlichen Bestandtheil der Politik, in welcher sie dazu verwandt wird, das Bild des ethischen Lebens der staatlichen Gesellschaft zu entwerfen. Man sollte nun meinen, dass Plato, wenn er eine klare Vorstellung von dem Verhältniss der Tugend zum Gut, also der Tugendlehre zur Güterlehre, gehabt hätte, er den für das Individuum giltigen Begriff des Gutes auch für den Staat nach Analogie hätte verwenden und verwerthen müssen. Allein dies geschieht nicht, sondern er begnügt sich mit der blossen Behauptung, dass, sobald ein Staat die Tugend des Einzelnen im vergrösserten Massstabe in sich wieder giebt und mithin, nach Plato's Ausdrucksweise, die Gerechtigkeit vollständig zur Darstellung bringt, er auch jedenfalls ein glücklicher sein wird: und doch kann das Glück eines Staates nicht so gedacht werden, wie das Glück eines Einzelnen.

Schon hieraus kann man folgern, dass die Güterlehre Plato's einen beschränkteren Charakter hat, als die Tugendlehre, und gewissermassen recht eigentlich Gegenstand der Privatmoral ist, während die Tugendlehre weit über das Individuum hinausgeht, sowohl was ihre Forderung, als auch was die Möglichkeit ihrer Darstellung im

[1] Plato Phileb. p. 33.

Kleinen und Grossen betrifft. Diese Auffassung, die auch am besten mit dem allgemeinsten praktischen Princip der Menschennatur, wie es in dem Begehren und Geniessen liegt, übereinstimmt, wird noch ausdrücklich durch einige Sätze im Philebos bestätigt, welche beweisen, dass die Güterlehre dasjenige Gut sucht, das den Menschen, seiner individuellen wirklichen Natur gemäss, im Unterschiede sowohl von den Göttern, wie vom Thier, glücklich macht,[1] und mithin dazu bestimmt ist, die Meinungsverschiedenheit und den Streit über den Sinn und das wahre Ziel jenes allgemeinen Princips durch eine logische Demonstration zu schlichten.

In dieser Meinungsverschiedenheit und diesem Streite drückt sich nun, wie man aus einer indicirten Combination mehrerer hierauf bezüglicher Stellen abnehmen kann, einerseits ebenso sehr die individuelle Natur, gleichsam das Temperament und die Lebenserfahrung einzelner Stimmführer, als auch ein allgemeiner Zug des damaligen atheniensischen, überhaupt griechischen Zeitgeistes aus. Ueberall, wenn es sich um die Frage nach dem Glück des Menschen handelt und es also freigestellt wird, Dasjenige zu wählen, das man am liebsten besitzen möchte, werden verschiedene Antworten erfolgen, wie sie durch die Beschaffenheit der individuellen Factoren, die den Antwortenden seiner Natur und Persönlichkeit nach ausmachen, motivirt sind. Es wird der Reichthum, die Ehre, die Macht, das öffentliche Ansehen, die Gesundheit, ein langes Leben u. s. w. genannt; ein Andrer wird den sinnlichen Genuss im Allgemeinen, ein Andrer im Speciellen, ein Dritter den höchsten Grad der individuellen, ungebundenen Freiheit, ein Vierter, diesem Allen gegenüber, den Zustand möglichst grosser Bedürfnisslosigkeit, ein Fünfter das richtige mittlere Mass zwischen Geniessen und Handeln anführen, und wiederum noch eine andere Anzahl von Antwortenden wird ähnliche Unterschiede in der Angabe derjenigen Güter hervortreten lassen, welche sich mehr auf dem Gebiete des geistigen Lebens zur Wahl darbieten. Alle diese Antworten nun kennt Plato, theils als solche, die schon vor seiner Zeit gegeben waren, theils als solche, die seine Zeitgenossen vorzugsweise im Munde trugen, von denen Manche, wie namentlich Sophisten und andere Sokratiker, ihre derartige Sentenz mehr oder weniger dialektisch verfochten und kunstgerecht zu einer Art von Theorie ausgebildet hatten. Dies ist die eine, individuelle Seite des genannten Streites. Die andere, allge-

[1] Phileb. p. 2, 19, 67.

meinere, eine Eigenthümlichkeit des Zeitgeistes ausdrückende Seite desselben liegt darin, dass, wie uns aus früheren Mittheilungen bekannt ist, die von Sokrates und anderen öffentlichen Lehrern zuerst erregte Aufmerksamkeit auf eine doctrinelle oder wissenschaftliche Behandlung der auf die Lebensführung des Individuums, wie auf die Staatsangelegenheiten bezüglichen Fragen einen starken Gegensatz zwischen der Strömung des gewöhnlichen Volksbewusstseins oder Volkslebens und andrerseits derjenigen Tendenz hervorgerufen hatte, in welcher sich die neue Bildung der mit jenen Fragen beschäftigten Köpfe ausprägte. Die Folgen dieses im Zeitgeiste und in der öffentlichen Stimmung hervorgerufenen Gegensatzes traten natürlich, abgesehen von manchem Andern, höchst bemerkbar auch in der Behandlung der uns hier beschäftigenden Frage hervor, und man behauptet nicht zu viel, wenn man sagt, dass durch die Art, wie diese Frage beantwortet wurde, von der Zeit der bewusstvollen Wirkung jenes Gegensatzes an, die von Sokrates datirt, sich auch ein Unterschied in der Formation der griechischen, namentlich atheniensischen Gesellschaft und deren Lebensweisen und hiermit auch ein Unterschied in demjenigen Bilde herausstellt, das man bis dahin sich vom glücklichen Menschen entworfen hatte. Man darf hierbei nicht vergessen, dass Alles, was in dem hervorragend intellectuell begabten griechischen Volke irgendwie als eine geistige That auftrat und als solche angesehen wurde, und wenn es auch nur ein Spruch, eine einzelne Sentenz war, nicht blos ausserordentlich intensiv wirkte, sondern auch sehr oft zur Folge hatte, dass sich daraus ein social praktisches Princip entwickelte, welches die ihm Huldigenden gesellschaftlich im Sinne einer Allen gleichen Lebensweise zusammenführte und sichtbar als Genossen zusammenhielt. In diesem Sinn, wissen wir, wird von einer orphischen, solonischen, pythagoreischen, wie später von einer cynischen oder stoischen Lebensweise gesprochen, und es ist historisch bedeutungsvoll, wenn wir Plato in seiner Schrift über den Staat bei seiner Kritik des Volksunterrichts gegen den grossen Volkslehrer Homer gerade dies mit als einen gewichtigen Tadel geltend machen sehen, dass aus Homers Gedanken doch niemals eine homerische Lebensweise hervorgegangen sei.[1] Unter diesem Gesichtspunkte

[1] Plato Rep. p. 600. *Ἀλλὰ δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμὼν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἳ ἐκεῖνον ἠγάπων ἐπὶ συνουσίᾳ καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδόν τινα παρέδοσαν βίου Ὁμηρικήν, ὥσπερ Πυθαγόρας*

nun sind wir genöthigt, auch Plato's Erörterung der Frage über das Gute vom Standpunkte menschlicher Güter aufzufassen und zu würdigen: er vertritt darin, so zu sagen, die sokratisch-platonische Lebensweise, und stellt diese, wenn auch durchaus nicht allen anderen, doch derjenigen Lebensweise gegenüber, die er in ihrer Nichtigkeit durch die Begründung der Wahrheit seiner eigenen durch logische Demonstration zurückweist.[1]

Das erste Stadium dieser Angelegenheit war nach Plato's Meinung schon durch das von Sokrates in dieser Hinsicht Vorgebrachte vollständig erledigt. Die alte Güterlehre, welche die „sogenannten" Güter aufzählt, wie Gesundheit, Reichthum, Macht u. dgl., war von Sokrates durch die ganz einfache Bemerkung als unhaltbar und sich selbst täuschend nachgewiesen, dass man in jenen Gütern es im Grunde nur mit einem an sich unvernünftigen physischen Objecte zu thun habe, welches als solches ebenso zum Uebel und Unglück, wie zum Gut und Wohl den Weg finde, also an sich für Beides indifferent sei. „Es gehört nicht viel dazu, einzusehen, sagt Sokrates, dass jedes derartige Object zum Gut oder zum Uebel erst dadurch eine Relation gewinnt, dass hinter ihm der Verstand oder der Unverstand, der überlegende geistige Act der Vernunft oder aber die Thorheit, Unwissenheit und der Leichtsinn stehen. Hier also, auf der Seite des Geistigen, in dir selbst, Mensch, ist Das, was Glück und Unglück, Gut und Uebel heisst, zu suchen." Plato hat an dieser einfachen Schlussfolge nichts geändert und kommt deshalb in der Darstellung seiner eigenen Ansicht kaum noch einmal auf diese sogenannten Güter zurück.

Dagegen scheint das zweite Stadium dieser Angelegenheit auch ihn fortwährend, wie den Sokrates, beschäftigt zu haben, wahrscheinlich wohl aus dem Grunde, weil die ihm entsprechende Lebensweise gerade zu Sokrates' und Plato's Zeit einen ungeheuern Umfang

αὐτός τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἠγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις; Οὐδ' αὖ, ἔφη, τοιοῦτον οὐδὲν λέγεται.

[1] Auch dieser Gesichtspunkt ist, soviel dem Verf. bekannt, noch von keinem Historiker beachtet, obwohl er, nach der Ueberzeugung des Verfs., namentlich durch den Dialog Philebos auf's Deutlichste indicirt ist. Phileb. p. 11. *Σ. Ἴθι δή, πρὸς τούτοις διομολογησώμεθα καὶ τόδε; Π. Τὸ ποῖον; Σ. Ὡς νῦν ἡμῶν ἑκάτερος ἕξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν.* p. 19 *σὺ τήνδε ἡμῖν τὴν συνουσίαν, ὦ Σώκρατες, ἐπέδωκας πᾶσι καὶ σαυτὸν πρὸς τὸ διελέσθαι, τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον.*

erhalten hatte und ihre Repräsentanten selbst unter den begabtesten Männern zählte. Die Handlungen der Menschen in der Richtung auf jene sogenannten Güter tragen unzweifelhaft, trotz ihrer inneren Nichtigkeit und Werthlosigkeit, doch noch ein gewisses Mass in sich: solche Güter haben bedeutende relative Werthe, wodurch sie in das System der Bedingungen selbst eines höheren geistigen Lebens naturgemäss eingereiht werden können. Es lässt sich ihnen deshalb sogar eine Ansicht abgewinnen, welcher auch eine Stelle in der Geschichte der Ethik zukommt, und gerade ein Sokratiker, nämlich Xenophon, hat in dieser Richtung einen der ersten Versuche hinterlassen, dem wir später gleichfalls einige Aufmerksamkeit werden zu widmen haben. Anders dagegen ist es, wenn zwar vor jenen sogenannten Gütern insofern geistige Action steht, als diese nöthig ist, sie erst zu gewinnen, nach ihrer Erreichung aber alle Vernünftigkeit aufhört und statt derselben weiter nichts, als der ungezügelte Genuss und die wildeste Leidenschaft eintritt. Wir haben nun Grund anzunehmen, dass diese letztere Richtung des Lebens, vielleicht auch durch die nationale Situation Griechenlands unterstützt, in der Zeit von der Mitte des fünften bis zur Mitte des vierten Jahrhunderts in den meisten grösseren griechischen Städten in der höchsten Blüthe stand und als solche das eine Glied jenes vorhin genannten Gegensatzes bildete, dem das andere Glied sich in der Behauptung der sokratischen Tendenz gegenüber stellte, d. h. mit dem Satze, dass die intellectuelle Action, nicht die Begierde und der Genuss, sondern der Gedanke, das Denken, die Intelligenz das Massgebende für alles menschliche Glück sei. Von allen sokratischen Schulen hat jede in ihrer Weise das letztere Glied dieses Gegensatzes vertreten und manche hat, derjenigen Formel entsprechend, worin sie ihren Grundsatz niederlegte, auch einen Theil der Zeitgenossen für denselben gewonnen und eine ihm adäquate Lebensweise erzeugt: wie sollte dies nicht auch von Plato geschehen und nicht auch von ihm der allgemeinen Genusstendenz gegenüber das Bild einer Lebensweise aufgestellt sein, wie sie nach seiner Anschauung der Welt und des Menschen ihm als Sitz des Glückes oder des menschlichen Gutes erschien?

Plato, wie Sokrates, an logische Thätigkeit gewöhnt, hatte nun, wie im vorigen Kapitel gezeigt ist, sich zunächst den Begriff eines solchen Gutes und mit diesem die Bedingungen klar gemacht, die von demjenigen Zustande oder Verhalten oder derjenigen Lebensweise des Menschen gelten müssen, von denen eben soll gesagt

werden können, dass darin das menschliche Gut oder die menschliche Glückseligkeit liege. Diesem Begriffe gegenüber, in welchem er das logische Mass für die Prüfung des fraglichen Gegenstandes hatte, konnte nun über den letzteren selbst nicht anders entschieden werden, als dadurch, dass die Natur und Beschaffenheit der beiden Glieder jenes Gegensatzes genauer analysirt und in ihren Bestandtheilen alsdann mit dem logischen Masse gemessen wurden. Das erste Glied dieses Gegensatzes aber, welches die Lebensweise aller Derjenigen ausdrückt, die mit gänzlicher Verkennung der intellectuellen oder denkenden Eigenthümlichkeit des Menschen nur dem Genusse huldigen, wird durch den Begriff der Lust (*ἡδονή*), das zweite Glied desselben dagegen allgemein durch den Begriff der denkenden Thätigkeit oder der Intelligenz (*φρόνησις*), wobei jeder der beiden Ausdrücke im weitesten Sinne zu nehmen ist, repräsentirt.[1] Mithin haben wir jetzt Plato in seiner Auseinandersetzung beider Theile zu folgen, um zu erfahren, was bei dem einen, wie bei dem anderen Begriffe kann gemeint sein, oder, mit anderen Worten, welche Arten der Lust und welche Arten der denkenden Thätigkeit es giebt.[2]

Was zunächst die Gefühle der Lust und zugleich die entgegengesetzten, die Gefühle des Schmerzes und der Unlust betrifft, so handelt Plato von ihnen ausführlich an zwei Stellen, im neunten Buche der Schrift über den Staat und im Philebos. An beiden Stellen ist es derselbe angegebene Gesichtspunkt, aus dem die Erörterung geführt wird, nämlich die Frage nach dem guten, d. h. glücklichen Leben. In der Schrift über den Staat ist jedoch diese Frage nicht so allgemein gehalten, wie im Philebos, sondern schliesst sich nur secundär an den dortigen Gegenstand an, der zwischen

[1] Gleich im Anfang des Philebos wird die allgemeine Fassung beider Begriffe durch den Satz ausgedrückt: *Φίληβος μὲν τοίνυν ἀγαθόν εἶναί φησι τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τούτου σύμφωνα· τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀμφισβήτημά ἐστι, μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ μεμνῆσθαι, καὶ τὰ τούτων αὖ ξυγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῴω γίγνεσθαι ξύμπασιν, ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν.*

[2] Phileb. p. 19. Plato lässt bekanntlich keine Gelegenheit vorüber, die Wichtigkeit der Determination allgemeiner Begriffe oder der Classification ihres Umfangs durch genaue Angabe aller ihnen untergeordneten Artbegriffe hervorzuheben. So auch im vorliegenden Falle, wo, ehe er zur Exposition selbst übergeht, erst wiederum mit tiefem Ernst auf die Frage, wie Eins Vieles sein könne, hingewiesen wird.

den verschiedenen Staats- und Gemüthsverfassungen eine Parallele zieht und auf beiden Seiten die beste und glücklichste Verfassung aufsucht. Daher liegt denn auch der Eintheilung der Lustgefühle an jener Stelle die Eintheilung der im Menschen gegebenen psychischen Principe zum Grunde, die auch die platonische Tugendlehre, ebenso wie einen Theil der Staatslehre bestimmt. Hiernach nennt nun Plato eine Klasse von Lustgefühlen solche, die dem leiblich geniessen und haben wollenden (dem ἐπιθυμητικόν), eine zweite solche, die dem auf Ehre, Herrschaft und die oberste Stelle in Allem hingerichteten (dem θυμικόν), und eine dritte solche, die dem denkenden Seelenleben (dem λογιστικόν) einwohnen und jedes in den ihm zugehörigen Aeusserungen erfüllen, wobei diese drei Gefühlsarten, wie sie sich besonders im Verkehr und in der politischen Gesellschaft ausprägen, skizzirt werden.[1] Ist auch das Resultat, zu dem Plato auf diesem Wege rücksichtlich der Hauptfrage gelangt, im Ganzen dasselbe, welches die Erörterung im Philebos ergiebt, so ist doch die letztere die genauere und muss daher vorzugsweise beachtet werden.

Plato geht von dem Gedanken aus, dass es in jedem Lebendigen, also auch im Menschen ein normales Gleichgewicht zwischen den constituirenden Factoren desselben gebe und der diesem Gleichgewichte correspondirende Zustand allein der dem Individuum angemessene und natürliche sei. Jede Störung dieses normalen Verhältnisses, meint er ferner, äussert sich als ein Schmerz oder überhaupt als ein Unangenehmes; und umgekehrt, sobald die Störung wieder rückgängig wird und wiederum eine Annäherung an die ursprüngliche Lage stattfindet, tritt Lust oder überhaupt ein angenehmes Gefühl ein.[2] Man erräth leicht, dass gewisse in der Sphäre der Leiblichkeit, wie beim Hungern, Dursten, Frieren u. dgl. sowie bei den entsprechenden Befriedigungen, vorkommende Erfahrungen den Anlass zu dieser vermeintlichen Erklärung der Unlust- und Lustgefühle gegeben haben. Darum darf der moderne Leser hier auch nicht mit weiter eindringlichen Fragen kommen, und muss sich schon damit begnügen, dass rücksichtlich der sogenannten rein geistigen Lustgefühle Plato seine Ansicht von der Entstehung der

[1] Rep. p. 581.

[2] Phileb. p. 31. Später, p. 43, wird ausdrücklich hinzugefügt, dass nur wo starke Störungen (μεγάλαι μεταβολαί) sattfinden, Schmerz und Lust eintreten.

leiblichen Gefühle ziemlich unbeholfen auf die Seele überträgt, wie es auch noch heut zu Tage geschieht, wenn von geistiger Nahrung, von Hunger und Durst der Seele und von Erquickung der Seele durch geistige Speise die Rede ist.[1] Plato benutzt jedoch seine Ansicht ohne Weiteres, um einerseits die Meinung Derer zu widerlegen, welche die Lust ein Aufhören des Schmerzes und den Schmerz ein Aufhören der Lust nennen, oder auch, die da meinen, stets schmerzlos zu leben, sei das Angenehmste, und andrerseits, um jenen indifferenten Gleichgewichtszustand als denjenigen zu bezeichnen, der ebenso sehr den Göttern, wie dem Weisen zukommen möchte.

Ist also diese erste Klasse von Lust- und Unlustgefühlen rein körperlich, so enthält eine zweite Klasse diejenigen, welche in der Seele selbst auf Grund der stattfindenden Erinnerung früherer Erlebnisse und der sich hieran knüpfenden Erwartung entstehen, also entweder Lustgefühle der Hoffnung oder Schmerzgefühle der Befürchtung und deshalb im ersten Falle angenehm und ermunternd, im zweiten Falle unangenehm und niederschlagend sind.[2] Das Verhältniss der Erinnerung oder vielmehr Dessen, was die Erinnerung mit sich bringt, zu dem von Seiten des Körpers factisch erregten Gefühlszustande giebt Plato Veranlassung, die gewöhnliche Meinung zu corrigiren, als ob die sogenannten sinnlichen Begierden, wie Hunger, Durst u. s. w., Ereignisse des Leibes, nicht aber der Seele wären. Der Leib fühlt immer nur das gerade gegenwärtige, wirkliche Leiden, sei es Lust oder Schmerz, niemals aber Etwas, das nicht mehr oder noch nicht ist. Wo aber begehrt wird, wie etwa beim Durst, da kann das, was die Befriedigung heisst und immer ein dem wirklichen Zustande entgegengesetzter Zustand ist, nur ein in der Vorstellung der Erinnerung Liegendes, also in einem Acte begründet sein, der allein der Seele zukommt: nicht also der Körper ist es, der beim Hunger oder Durste u. dgl. begehrt.[3]

[1] Rep. p. 585.

[2] Phileb. p. 32. *Τίθει τοίνυν αὐτῆς τῆς ψυχῆς κατὰ τὸ τούτων τῶν παθημάτων προσδόκημα τὸ μὲν πρὸ τῶν ἡδέων ἐλπιζόμενον ἡδὺ καὶ θαῤῥαλέον, τὸ δὲ πρὸ τῶν λυπηρῶν φοβερὸν καὶ ἀλγεινόν. — Ἔστι γὰρ οὖν τοῦθ' ἡδονῆς καὶ λύπης ἕτερον εἶδος, τὸ χωρὶς τοῦ σώματος αὐτῆς τῆς ψυχῆς διὰ προσδοκίας γιγνόμενον.*

[3] A. a. O. p. 35. *Τὴν ἄῤ ἐπάγουσαν ἐπὶ τὰ ἐπιθυμούμενα ἀποδείξας μνήμην ὁ λόγος ψυχῆς ξύμπασαν τήν τε ὁρμὴν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀχὴν τοῦ ζώου παντὸς ἀπέφανεν.* Offenbar ist hier *ἀρχὴ τοῦ ζώου παντὸς* nur der die beiden Vorstellungen *ὁρμὴ* und *ἐπιθυμία* verallgemeinernde Ausdruck.

Aus der Verbindung ferner der beiden genannten Gefühlsarten, wo eine wirkliche Lust oder ein wirklicher Schmerz mit dem Zustande der Erwartung und Hoffnung oder der Befürchtung zusammentrifft, und der Art und Weise, wie die Erinnerung und Vorstellung sich hierbei verhält, ergiebt sich ein neuer Gesichtspunkt für zwei wesentliche Artunterschiede der fraglichen Gefühle. Plato erblickt nämlich in solcher Verbindung, d. h. in der Relation des Wirklichen zu dem in der Erinnerung oder der Erwartung und Hoffnung Vorgestellten und dem mit Beidem verbundenen Lust- oder Unlustgefühle, einmal den Grund, warum auch die Gefühle der Lust und Unlust, ebenso wie die Vorstellungen, Erwartungen, Befürchtungen, Meinungen, dem Unterschiede zwischen wahr und falsch, wirklich und eingebildet unterliegen, und zweitens, warum es Mischungen der Gemüthslage aus Angenehmem und Unangenehmem giebt und danach reine von unreinen Gefühlen unterschieden werden müssen.

So können zunächst unwahre und unwirkliche Lust- oder Schmerzgefühle entstehen, wenn die Vorstellung, wie sie der Erinnerung oder Erwartung und Hoffnung zum Grunde liegt, zwar als solche das Gefühl mitbringt, in Wirklichkeit aber kein objectiver Zustand dieses Gefühl bedingt und verursacht, wie dies im Schlaf, aber auch im Wachen nicht selten vorkommt. Desgleichen muss sich dasselbe ereignen, wenn die Vorstellung Desjenigen, dem das Gefühl anhängt, in sich auf ihr Object bezogen als eine irrthümliche und falsche, entweder von der empirischen oder von der vernünftigen Wirklichkeit und Wahrheit abweichende und fehlerhafte sich herausstellt. Aus diesem Grunde giebt sich die Seele oft falschen und unwahren Lustgefühlen oder Schmerzen hin, sowohl in Bezug ihrer Erinnerungen, wie Hoffnungen und Befürchtungen über vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge und Ereignisse, als auch in Bezug auf die falschen, unverständigen, überhaupt schlechtern Taxationen derselben, die in den Dingen oder Ereignissen Quellen von Lust oder Schmerz erblicken, welche sie an sich und vernunftgemäss nicht sind, wobei der Umstand, dass selbst der im Irrthum oder in Thorheit Lust oder Schmerz Empfindende doch eben wirklich das Eine oder Andre empfindet, uns nicht berechtigt, seinen Zustand deshalb doch einen falschen und unwahren nicht zu nennen.[1]

[1] Hierher gehört nun auch der Fall, dass Manche das Aufhören des Schmerzes für eine Lust und die gänzliche Schmerzlosigkeit für die grösste Lust halten.

Dasselbe gilt, wenn bei diesen Taxationen der Unterschied der ethischen Beschaffenheit wirksam wird, indem bekanntermassen der gerechte, fromme und in jeder Hinsicht gute Mensch an anderen und zwar wahreren Dingen Freude empfindet, als der schlechte und gottlose. Während bis jetzt demnach der Grund der Unwahrheit und Unwirklichkeit oder der Wahrheit und Wirklichkeit der Lust- und Unlustgefühle in der Beschaffenheit der Vorstellung oder in deren Verhältniss zu dem Factischen oder Rationellen liegt, entsteht endlich auch noch durch das Zusammentreffen und die dabei statthabende Vergleichung der Lust- und Schmerzgefühle selbst sowohl je für sich in derselben Art, als auch mit einander nach ihrem ursprünglichen Gegensatze zwischen Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit, ein neuer Grund für Irrthum und Unwahrheit derselben. Insofern nämlich auch Lust und Schmerz einem Mehr und einem Weniger unterliegen, werden auch ihre quantitativen Schätzungen, wie bei den Dingen, die man aus der Nähe oder Ferne betrachtet, verschieden ausfallen, wenn man Schmerz und Trauer gegen Lust und Freude, oder Schmerz gegen Schmerz oder Lust gegen Lust, sie als nahe oder fern betrachtend, abwägt. Um wie viel aber hierbei Eins gegen das Andre grösser und stärker oder kleiner und schwächer erscheint, es jedoch nicht ist, um so viel wird auch hier das Gefühl ein irrthümliches und falsches sein.[1]

Nicht weniger zweitens ist die Mischung der Gefühle zu beachten und sind die reinen von den unreinen und gemischten auszusondern, indem auch dieser Unterschied bei der Frage nach der richtigen und wahren Composition derjenigen Lebensweise, worin der Mensch sein Gut oder sein Glück zu suchen hat, von Belang ist. Plato berücksichtigt hierbei die drei möglichen Fälle, entweder, dass sich blos körperliche, oder blos der Seele zugehörige Gefühle, oder aber, dass sich gewisse Gefühle der letzteren Art mit gewissen Gefühlen der ersten Art vermischen, und stellt ihnen dann die seiner Meinung nach reinen und ungemischten Gefühle gegenüber. Als Beispiele von Gefühlen der ersten Klasse, wobei wiederum Schmerz und Lust entweder zu gleichen Theilen oder mit Uebergewicht des einen Theiles über den anderen gemischt sein können, nennt er verschiedene körperliche Erregungszustände, wie Jucken und Kitzel.[2] Ein Fall der zweiten Art tritt ein, wenn bei

[1] Phileb. p. 42.
[2] A. a. O. p. 47.

stattfindendem Schmerzgefühl des Körpers die Seele die Linderung erwartet und hofft, wobei, je nachdem diese Hoffnung eine begründete oder eitle ist, sich mit jenem Schmerz eine geistige Lust oder ein neuer geistiger Schmerz verbindet.[1] Als gemischte, blos der Seele zugehörige Gefühle endlich erwähnt er den Zorn, die Furcht, die Sehnsucht, die Trauer, die Liebe, die Eifersucht, den Neid u. dgl., worin Schmerz und Lust verbunden liegen, und erinnert an die Darstellungen des Tragischen und Komischen, wie sie die Bühne und das Leben vorführen.[2]

Wie interessant auch die Analyse einzelner Zustände dieser Art, wie namentlich der Lächerlichkeit und des Neides, aus anderweitigen historischen Gründen sein mag, insofern sie die ersten wissenschaftlichen Versuche enthalten, in das Detail psychischer Ereignisse einzugehen, so gehört dies doch nicht zu unsrer jetzigen Aufgabe, und es können demnach sogleich die von Plato angenommenen reinen Gefühle erwähnt werden. Zu ihnen rechnet er zunächst alle, die mit der Perception sowohl schöner Farben, als auch der meisten Gerüche und der wohllautenden Töne, sowie gewisser geometrischer Gestalten, wie überhaupt mit der Auffassung eines Solchen verbunden sind, dessen Entbehrung unfühlbar und schmerzlos, dessen Genuss aber fühlbar und rein angenehm ist.[3] Ausser diesen erwähnt er an dieser Stelle nur noch ganz im Allgemeinen diejenigen Gefühle, welche die Aneignung und die Zunahme von Kenntnissen und Wissen begleiten, also die logisch-theoretischen Gefühle, wie man sie nennen kann, während bei der späteren Recapitulation und bei der Beantwortung der Frage, welche von den Lustgefühlen in das Bild des menschlichen Gutes und Glückes aufzunehmen seien, allerdings auch noch diejenigen Gefühle erwähnt werden, die, wie Plato sagt, im Gefolge der Tugend sind, nach unserm Sprachgebrauche also die sittlichen und moralischen.[4] In Bezug auf alle diese sogenannten reinen Gefühle wird dann noch die Bemerkung gemacht, dass sie in ihrer natürlichen massvollen Stärke

[1] A. a. O. p. 36.

[2] A. a. O. p. 48—51.

[3] A. a O. p. 51.

[4] A. a. O. p. 64. Es ist immerhin merkwürdig, dass bei einer ausdrücklich beabsichtigten Classification der Gefühle grade die sittlichen und moralischen nicht genannt, und auch später nur ganz im Allgemeinen angedeutet werden. Auch Steinhart macht auf diesen Umstand in seiner Einleitung zum Philebos S. 654. aufmerksam.

zugleich auch mehr, als alle gemischten, sich der Wahrheit annähern.

Ist hiermit über die verschiedenen Gefühlsarten, in denen die Lust und der Schmerz ihren Sitz haben, eine derartige Uebersicht gewonnen, dass dadurch späterhin auch über ihren Werth mit Entschiedenheit geurtheilt werden kann, so stellt nun Plato auf der andern Seite auch mit den verschiedenen Gebieten, in denen sich die intellectuelle Action des Menschen äussert, eine Revision an. Er fasst zunächst eine Reihe von Künsten und geistigen Fertigkeiten zusammen, die unter den Begriff der demiurgischen, handwerklichen Kenntniss fallen, bei denen ein Versuchen, ein Errathen und Vermuthen, eine allmälig gewonnene Uebung und Erfahrung die Kenntniss feststellt und das Richtige vom Unrichtigen aussondert. Bei allen diesen Künsten, sagt Plato, bleibt vom Wissen sehr wenig übrig, sobald man das in ihnen steckende und zur Anwendung kommende mathematische Element herausnimmt, wie umgekehrt gerade diejenige Kunst unter ihnen, die sich am meisten mit der Mathematik in Verbindung gesetzt hat,[1] nämlich die Baukunst, eben deshalb auch die vorzüglichste, weil zuverlässigste, ist. Solche Künste sind die Zweige der Musik, die Heilkunst, der Ackerbau, die Steuermannskunst, die Strategik u. a., welche deshalb, nach dem vorhin genannten Gesichtspunkte, ob mehr oder weniger Mathematik darin zur Anwendung kommt, sich wieder in zwei Klassen sondern lassen, in solche nämlich, die sich der Tonkunst, und in andere, die sich der Baukunst anreihen. Steht nun hiernach die Mathematik zwar über allen genannten Wissensfeldern, so muss rücksichtlich ihrer selbst doch wiederum der Unterschied gemacht werden, ob sie blos in gewöhnlicher, empirischer oder aber in eigentlich wissenschaftlicher Weise getrieben wird. Es ist hier gleichgiltig, wie und in welchem Sinn Plato diesen Unterschied näher bestimmt;[2] vielmehr kommt es auf die Absicht an, die er dabei hat. Diese ist aber die nämliche, die ihn bei der Unterscheidung der Lustgefühle leitete, dass er, wie in Bezug auf diese, so auch in Bezug auf die Künste und Doctrinen, in denen sich die Kenntniss und das Wissen, also überhaupt das Denken ausprägt, einen Unterschied nach Reinheit und Unreinheit, wie er es nennt, und hiermit

[1] Plato gebraucht zwar nur das Wort ἀριθμητική; es ist aber dafür im Text mit Recht Mathematik gesagt.

[2] Phileb. p. 57.

nach grösserem und geringerem Werthe in Folge grösserer und geringerer Annäherung an die Wahrheit fühlbar machen will. Sowie, mit anderen Worten, in manchem Lustgefühl noch Schmerz steckt, und wiederum ein andres Lustgefühl als ein an sich reines und massvolleres höher steht, als ein drittes, so steckt in mancher Kenntniss noch Unkenntniss, in manchem Wissen noch blosse Vermuthung und Meinung, welches demnach einen geringeren Werth hat, als ein andres, das seiner Beschaffenheit nach das Denken als solches reiner und sicherer ausprägt. Diese Unterscheidung gilt ihm also nicht blos für alle gewöhnlichen Künste und Doctrinen des werkthätigen Lebens, sondern auch für die Mathematik. Nach dieser aber ist Plato nicht geneigt, noch irgend einer anderen dem Denken zugehörigen Sphäre unter dem Gesichtspunkte der obschwebenden Frage einen Werth zuzuschreiben, ausser — der Dialektik. „Es kommt bei unsrer Frage, sagt Plato, nicht darauf an, ob es noch eine Kunst und eine Wissenschaft ausser den genannten giebt, von der sich, wie Gorgias dies von der Redekunst oder der Beredekunst behauptet, sagen liesse, dass sie unter allen sich durch ihre Brauchbarkeit und Nützlichkeit am meisten auszeichne. Indem wir dies vielmehr gern einer anderen geistigen Action und Kunst zugestehen, hat für uns allein der Umstand Bedeutung, dass die gesuchte Denkthätigkeit, auch wenn sie den allergeringsten Nutzen gewähren sollte, sich durch Evidenz und Schärfe auszeichnend auf die absolute Wahrheit gerichtet ist und gleichzeitig die Seele nicht blos mit reiner Liebe zur Wahrheit erfüllt, sondern sie auch befähigt, Alles um der Wahrheit willen zu thun. Ein solches Denken aber manifestirt sich allein in der Dialektik, als derjenigen Action der Seele, die über alles Veränderliche und darum Unzuverlässige sich erhebt und nur auf die Erkenntniss des sich immer Gleichbleibenden und Zuverlässigen, also des wahrhaft Realen, gerichtet ist.“[1]

Jetzt nun, nachdem die einzelnen Bestandtheile klar gemacht sind, auf welche der Trieb nach dem menschlichen Gut oder Glück sowohl in der Richtung der Lust, als auch in der Richtung des Denkens und der Intelligenz hinzielen kann und von deren Wahl mithin auch die das Glück ergebende Lebensweise abhängt, entsteht die Frage, zunächst ob einer von beiden Richtungen als solcher und allein der Vorzug gebührt, und alsdann, wenn diese Frage zu verneinen ist, aus welchen Bestandtheilen in der Verbindung beider

[1] Phileb. p. 58 u. 59.

Richtungen das Bild des gesuchten Gutes und Glückes componirt werden muss.

Es ist zu bemerken, dass Plato bei der Erörterung der ersten Frage, offenbar in Rücksicht auf die grosse Herrschaft, welche das Leben nach der Lust in der überwiegenden Mehrzahl der Menschen ausübte, nicht gleich von vornherein die nöthige Unterscheidung zwischen den verschiedenen Arten der Lust macht. Er behandelt diese Frage vielmehr zuerst, und zwar im Gorgias, so, als ob unter der Lust nur jene gemeine Art des Genusses verstanden werde, wie sie einer Befriedigung der sinnlichen Begehrungen und der rohen psychischen Leidenschaften eigen ist. Wir haben früher, unter dem Namen des Kallikles, die dieser Auffassung des Gutes und Glückes entsprechende Lebensansicht, wie sie von tausend Andern befolgt und gepriesen wurde, ausführlicher dargestellt (S. 79), und in Bezug auf eben diese gemeine Lust geschieht es, dass Plato zuerst die Unmöglichkeit der Annahme zeigt, als könne in der Lust das Gute und das Glück gefunden werden. Hier folgt Plato demnach einer Ansicht, nach welcher er die Lust gänzlich vom menschlichen Gut und Glück ausschliesst; es gilt aber, wie gesagt, diese Ansicht nur unter der Voraussetzung, dass der Begriff der Lust auf die niedrigste Sphäre des leiblichen Genusses und der Befriedigung verstandloser Leidenschaften beschränkt wird. Unter diesem Gesichtspunkte bietet Plato ebenso sehr die Mittel der Logik, wie einer animirten Beredtsamkeit auf, zu zeigen, dass es sowohl dem Verstande, wie auch der menschlichen Würde durchaus widerstreite, in einer Lust der genannten Art Gut und Glück zu suchen. Insofern er hierbei hervorragend dem Gefühle folgt, welches die Erkenntniss des Unterschiedes menschlich-vernünftiger und blos thierischer Existenz und ein diesem Unterschiede entsprechendes inneres Erleben damals, wie noch jetzt, in jedem Menschen begleitet — einem Gefühle, welches bekanntlich bei Plato sehr stark war,[1] — ist es erklärlich, dass die Gründe, die er dabei vorbringt, sämmtlich so lauten, als werde der Begriff g u t in dem engeren, auf die T u g e n d bezüglichen Sinn genommen. Daher könnte man auch, um zu zeigen, dass Plato,

[1] Kräftig und schön tritt dieses Gefühl auch in den Schlussworten des Philebos hervor, in denen er gleichsam triumphirend den Satz ausspricht, dass die Lust allenfalls erst die fünfte Stelle in der Rangordnung des Werthes einnehmen könne, nicht aber die erste, selbst wenn auch alle Rinder und Pferde und das ganze Thierreich und Alle, die der thierischen Stimme mehr, als der Vernunft folgen, protestirend für die Lust auftreten würden. Ebenso Rep p. 586.

wie den Unterschied zwischen nützlich und gut, so auch den Unterschied zwischen angenehm und gut deutlich gekannt habe, leicht geneigt sein, sich auch auf diese Stellen zu berufen. Allein, hierin läge doch ein falscher Gebrauch derselben, sobald man in diesen Stellen, wie gesagt, mehr, als den Ausdruck jenes Gefühles, erblicken und nicht zugleich die in ihnen liegende wesentlichere Beziehung auf den Begriff des Gutes, im Sinne des Glückes, wahrnehmen wollte.

Der erste von diesen Gründen knüpft sich an die Voraussetzung, dass, wie der Gegner behauptete, das Angenehme, also die Lust, dasselbe sei, was das Gute ist, die Einsicht aber, also überhaupt das Denken und Alles, was dadurch in seiner Natur und Beschaffenheit bedingt und bestimmt ist, wie namentlich auch die Tugend, nicht mit demselben für identisch zu halten sei. Wäre dies richtig, entgegnet nun Plato, so müsste, dem Grundsatze des Widerspruchs entgegen, auch das Verschiedene und Entgegengesetzte gleichzeitig von Einem und Demselben ausgesagt werden können. Denn augenscheinlich findet immer, wo Lust ist, die Befriedigung einer Begierde statt; insofern aber eben diese Begierde noch nicht befriedigt ist, ist mit der Lust auch Unlust verbunden, und jede Lust hat deshalb auch ihr Entgegengesetztes in Einem und Demselben, nämlich in der Begierde, neben sich. Wer nun das Gut nicht in der Lust, sondern in der Einsicht sucht, setzt eben hiermit ein solches Gut, welches er nicht zugleich besitzt und nicht besitzt, so gewiss er nicht zugesteht, dass er als ein Einsichtsvoller auch ein Einsichtsloser sein kann. Folglich muss das Gut, das in der Einsicht liegt, ein andres sein, als was in der Befriedigung der Begierde d. h. in der Lust liegt.

Hieran schliesst sich unmittelbar als zweiter Grund, dass, weil es in der Natur der Begierde und deshalb auch in der Unlust, wie in der Lust liegt, dass mit der Befriedigung derselben jene so gut, wie diese, aufhört, die Lust ein Gut sein würde, welches durch seine eigene Wirklichkeit sich vernichtet. So Etwas aber verdient nicht, ein Gut genannt zu werden.

Damit stimmt drittens auch die Erfahrung überein, dass, wie man Verständige und Unverständige von einander als Gute und Schlechte unterscheidet, dieser Unterschied dadurch, dass der Unverständige in den Zustand der Lust geräth, ebenso wenig aufgehoben wird, wie dadurch, dass der Verständige Unlust und Trauer erleidet. Wäre das Gut der Verständigkeit einerlei mit dem Gut der

Lust, so müsste der Lust leidende Unverständige besser sein, als der Unlust leidende Verständige.

Endlich folgert Plato hieraus, dass, da auch selbst, wer das Gut in der Lust sucht, zugestehen muss, nicht alle Lust sei von gleichem Werthe und nicht alle Unlust von gleichem Unwerthe, es ein über beiden, über Lust und Unlust Liegendes gebe, wonach man, was vorzuziehen ist, entscheidet; und nur dieses höher Liegende sei das Gut.[1] Dieser Gedanke wird auch durch den Satz ausgedrückt, dass man des Guten wegen das Angenehme, nicht aber dieses des Guten wegen erstreben müsse, insofern nämlich durch den zuletzt angeführten Grund die allgemeine Definition des Guten eingeleitet war, wonach es für das Ziel alles Handelns erklärt wird.[2]

Aehnliche und sogar dieselben Gedanken kehren nun auch im Philebos wieder[3], wie auch in diesem Dialog, trotz der gegebenen Classification der Lustgefühle, immer doch nebenbei noch eine Polemik gegen die Lust mit der Tendenz geführt wird, sie gänzlich aus dem Bereich des Guten auszuschliessen. Dahin gehört denn auch die Bemerkung, dass die Lust ein Werdendes sei und als solches über sich selbst hinausweise, eine Behauptung, die nur auf die körperlichen Zustände passt und vermittelst der früher erwähnten theoretischen Ansicht von der Entstehung der Gefühle mit der Lehre von den permanenten Umwandlungen des Körperlichen überhaupt zusammenhängt. Deshalb strebt aber auch die Gesammtheit aller dieser Reflexionen nach einem und demselben Ziele, vor Allem erst die Frage nach dem menschlichen Gut und Glück oder nach der guten und glücklichen Lebensweise über den Standpunkt der rohen, wilden und vernunftlosen Sinnlichkeit hinwegzubringen und die Nothwendigkeit einleuchtend zu machen, ihre Beantwortung unter der Anerkennung eines höheren, vernünftigen Factors in der menschlichen Natur zu suchen.

Unter dieser Voraussetzung nun gesteht denn Plato zu, dass das menschliche Gut und Glück allerdings ebenso wenig die Lust schlechthin entbehren, als ausschliesslich in der alleinigen Herrschaft der Denkthätigkeit gesucht werden dürfe. Ein Glück und ein Leben, bestehend in alleiniger Lust, wäre, wenn Alles, was Denken heisst, dabei zugleich fehlte, nichts Andres, als das Leben eines

[1] Plato Gorg. p. 495—499.

[2] A. a. O. p. 500. *Τῶν ἀγαθῶν ἄρα ἕνεκα δεῖ καὶ τἆλλα καὶ τὰ ἡδέα πράττειν, ἀλλ' οὐ τἀγαθὰ τῶν ἡδέων.*

[3] Phileb. p. 55.

Schwammes oder einer in ihrer Schaale eingeschlossenen Auster, womit Plato kräftig zu erkennen giebt, dass mit der Auslöschung der Erinnerung und des Bewusstseins, des Meinens, Denkens und Forschens auch unbedingt die menschliche Natur als solche würde aufgehoben sein. Dasselbe aber wäre auch der Fall, wenn der Mensch ausschliesslich in den intellectuellen Functionen lebte, ohne die geringste Spur einer Befähigung, Schmerz und Lust, Freud und Leid empfinden zu können. Mithin ist es, so gewiss das menschliche Gut und Glück gesucht wird, auch unzweifelhaft, dass man auf eine Verbindung beider Factoren sich einlassen muss, weil, wo einer derselben gänzlich fehlt, auch nur ein mangelhaftes und unvollkommenes, seinem Begriffe nicht genügendes Gut zu Stande käme. Plato weist hiermit zwei Ansichten vom Gut und zwei Lebensweisen als gleich fehlerhaft zurück, von denen die eine das Denken verachtet oder nur als tauglich für den Dienst der Lust ansieht und geniessend sich dem Leben und seinen Freuden hingiebt, die andere die Lust zu gering schätzt, schliesslich auf Abstumpfung und Ertödtung selbst der natürlichen menschlichen Regungen hinausläuft und in thatenloser Contemplation allem Leben den Rücken kehrt, so dass mithin keine von beiden das Richtige trifft. Wir sind berechtigt, in dieser Entscheidung über die erste der obigen Fragen einen Beweis dafür zu erblicken, dass Plato, durch den sittlichen Ernst seines Charakters zwar hoch über der Frivolität der Menge stehend, gleichzeitig doch auch trotz der von seiner logischen Theorie genährten Tendenz, sich dem Leben und der Wirklichkeit zu entfremden, durch seinen gesunden Sinn davor geschützt wurde. Dies wird durch die Antwort auf die zweite Frage, nach der Art und Weise, wie Lust und Intelligenz, Frohsinn und Denken, Geniessen und geistiges Handeln zur Hervorbringung des menschlichen Gutes und Glückes richtig mit einander zu verbinden sind, aufs Deutlichste bestätigt.

Ist nämlich durch die obige Entscheidung, dass das menschliche Gut und die gute, glückliche Lebensweise des Menschen in einer gewissen Verbindung zwischen Lust und Denken oder Einsicht liegen muss, zugleich schon dem ersten specielleren Merkmal des logischen Begriffes vom Gut entsprochen, wonach es ein sich selbst Genügendes und keines Andern Begehrung Erregendes sein muss, so ist mithin nun zunächst bei der Frage nach der Art der Verbindung zwischen Lust und Denkthätigkeit das zweite Merkmal des Begriffs zu beachten, welches, wie oben erwähnt, in der Wahr-

heit des zu Verbindenden liegt. In Beachtung dieses Requisites folgert Plato nach der Seite der Lust, dass alle unreinen oder gemischten Gefühle vor den reinen zurücktreten und andrerseits die unwahren und eingebildeten den wahren und wirklichen Gefühlen Platz machen müssen. Uebersetzen wir Dies in unsre Sprache, so kann es nur folgende Bedeutung haben. Einmal will Plato hiermit nicht blos die gemeine sinnliche Lust als dem unwahrsten Gebiet angehörig verwerfen, sondern auch theils die Werthlosigkeit gewisser leiblich-geistiger Erregungen, theils die Thorheit jener flüchtigen und phantastischen Gefühle als das Gut und Glück des Menschen störend zurückweisen, welche aus dem Fürchten und Hoffen, dem Wünschen und Sehnen in Bezug auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges entspringen und in der That auch vorzugsweise sich durch ihr veränderliches Wiederspiegeln bald von Glück bald von Unglück, also als gänzlich unwahr und unzuverlässig bemerklich machen. Ebenso sehr zweitens spricht er damit die Forderung aus, namentlich jene gemischten Gefühle, die im Zorn, Kummer, Neide, in der Eifersucht, Habgier, Herrschsucht, Ehrsucht und Rachlust liegen, als eine Quelle nur eingebildeter Lust, in Wahrheit aber unsäglichen Unglücks, zu unterdrücken und unter keiner Bedingung zuzulassen, es sei denn, dass dem einen oder andern Gefühle dieser Art, wie z. B. der Lust am Gewinn, an Ehre u. dgl., doch vielleicht durch verständige und vernünftige Ueberlegung eine Zuverlässigkeit und hiermit ein Beitrag zum Gut abzugewinnen wäre.[1] Liegt schon in dieser Auffassung wiederum eine Accommodation an menschliches Sein und Thun, so wird auch die psychische Natur des Menschen noch ausdrücklich durch die Zulassung der auf das leibliche Wohlbefinden bezüglichen Gefühle in ihrem Rechte anerkannt.[2] So viel zugestanden, wird dann aber desto lebhafter die Masse der reinen und wahren Gefühle, wie sie sich ausschliesslich in der Geistigkeit des Menschen und vorzüglich in der andauernden und sich vertiefenden Beschäftigung des Denkens mit dem Wesenhaften und Ewigen und dem hierauf gegründeten vernünftigen Handeln ausprägen, im Gegensatz zu der Versunkenheit in die Fesseln der niedrigen Lüste und Begierden, als der wesentlichste Theil menschlichen Gutes und Glückes geschildert.[3] Nach der Seite des Denkens, der

[1] Rep. p. 586.
[2] Phileb. p. 63.
[3] Phileb. p. 64. Rep. p. 584.

Einsicht und der intellectuellen Action überhaupt macht dagegen Plato das Merkmal der Wahrheit nicht mit derjenigen Schärfe und Exclusivität geltend, wie man es nach seinen sonstigen Aeusserungen über die Werthunterschiede der erkennenden Function hätte erwarten sollen. Es scheint vielmehr, als ob die Wirklichkeit und der nun einmal tief in das Gebiet der blossen Meinung, Vermuthung, Wahrscheinlichkeit und hypothetischer Annahme verwickelte Standpunkt des Menschen Plato zu einer ausserordentlichen Nachgiebigkeit gegen diese niedrigeren Vorstellungs- und Erkenntnissstufen veranlasst und ihn bewogen habe, gleichsam stillschweigend die Consequenzen seiner Theorie hier in dem Entwurfe eines recht eigentlich der Menschennatur angepassten guten und glücklichen Lebens fallen zu lassen. Denn, genau genommen, lässt er von dem intellectuellen Gebiete, mit Ausschluss natürlich aller auf wirklicher Unwissenheit oder Mangel an Wahrheitsliebe oder verschuldeter, fehlerhafter Methodik beruhenden falschen Vorstellungsformen, Nichts übrig, das er nicht für das menschliche Glück, um sich selbst zu genügen, für nöthig erachtete: Kenntniss der sinnlichen Welt, Erfahrung, Fertigkeit und Kunst, theoretische Wissenschaft sind ihm dazu gleich nothwendig.[1]

Ist nun hiermit das Material, aus dem der Mensch sein Gut und Glück zu erbauen hat, gegeben, so kommt endlich das Meiste nach Plato noch auf die Erfüllung derjenigen Bedingungen an, unter denen ein solcher Bau allein auf Dauer und inneren Halt rechnen kann. Diese Bedingungen werden, wie wir uns erinnern, durch die Forderung des Masses, der Symmetrie und Schönheit ausgedrückt, jener die Natur des gebildeten Griechen so fundamental bestimmenden Factoren, dass auch Plato, wie in anderen selbst rein speculativen Fällen, die ihm vorschwebende Idee einer in sich geschlossenen und als solche gefallenden Totalität hier, wo es sich um eine Vielheit praktischer und in der Zeitreihe des Lebens sich thatsächlich zu bewährender Elemente handelte, nicht anders, als

[1] Phileb. p. 62. Σ. Ἔστω δή τις ἡμῖν φρονῶν ἄνθρωπος αὐτῆς περὶ δικαιοσύνης, ὅ τι ἔστι, καὶ λόγον ἔχων ἑπόμενον τῷ νοεῖν καὶ δὴ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων τῶν ὄντων ὡςαύτως διανοούμενος. Π. Ἔστω γὰρ οὖν. Σ. Ἆρ᾽ οὖν οὗτος ἱκανῶς ἐπιστήμης ἕξει κύκλου μὲν καὶ σφαίρας αὐτῆς τῆς θείας τὸν λόγον ἔχων, τὴν δὲ ἀνθρωπίνην ταύτην σφαῖραν καὶ τοὺς κύκλους τούτους ἀγνοῶν καὶ χρώμενος ἐν οἰκοδομίᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις ὁμοίως κανόσι καὶ τοῖς κύκλοις; Π. Τελοίαν διάθεσιν ἡμῶν ἐν ταῖς θείαις οὖσαν μόνον ἐπιστήμαις λέγομεν. κ. τ. λ.

durch die genannten Begriffe andeuten und sprachlich fixiren konnte.[1] Was er damit eigentlich meint, giebt er selbst nicht an, sondern setzt es als Jedem verständlich und als von Jedem zugestanden voraus. Man erkennt jedoch, dass er mit jenen Ausdrücken einerseits ziemlich dasselbe hat sagen wollen, was, wie seine Tugendlehre näher zu entwickeln haben wird, in dieser der Begriff der *δικαιοσύνη* aussagt, zu welcher Annahme auch insbesondere jene dieselbe Frage behandelnde Stelle im neunten Buche vom Staat berechtigt. Hiernach wird erlangt, dass nicht blos jede in der Menschennatur gegebene, tiefer gestellte psychische Energie sich der höchsten, denkenden Action unterzuordnen, sondern auch von dieser das Mass für ihre Intensität und Extension in solcher Weise zu empfangen habe, dass in jedem einzelnen Falle der Effect ein allen Theilen des psychischen Seins angemessener und der Totalzustand der Seele ebenso sehr ein in sich vernunftgemäss einiger und harmonischer sei, wie er als solcher auch von dem wahrhaften Wohlgefühl werde begleitet werden.[2] Andrerseits jedoch reicht dies in der hier statthabenden Gedankenverbindung nicht ganz aus, insofern als nicht blos zwischen dem einsichtsvollen oder erkennenden Denken und den begehrlichen und leidenschaftlichen Sphären des Seelenlebens, sondern auch zwischen dem Denken in seinem philosophischen Gehalte und dem Denken in seinen tiefer stehenden unwissenschaftlichen Formen Mass und Symmetrie verlangt wird. Wie weit sich Plato jedoch diesen Gedanken, den wir nach seiner ganzen Darstellung als ihm vorschwebend setzen müssen, in seiner speciellen Bedeutung klar gemacht hat, wissen wir nicht. Es läuft im Grunde darauf hinaus, dass mit ihm in der Idee einer herrschenden vernünftigen Intelligenz ebenso für den Menschen eine einheitlich nach den Gesetzen der Ordnung wirkende und sein ganzes dem Irdischen, wie dem Göttlichen verwandtes Wesen regierende Kraft als die einzige ausreichende Bedingung seines dauernden und wahren Gutes und Glückes gesetzt wird, wie eben eine solche Kraft als absolute

[1] Auch im Staatsmann p. 283 ist die Rede von der Kunst der Massbestimmung in doppelter Bedeutung: die eine bestimmt Zahl, Länge, Tiefe, Breite u. s. w., die andere das Geziemende, den passenden Augenblick und Alles, was zwischen zwei Extremen in der Mitte liegt.

[2] Rep. p. 586. *Τῷ φιλοσόφῳ ἄρα ἑπομένης ἁπάσης τῆς ψυχῆς καὶ μὴ στασιαζούσης ἑκάστῳ τῷ μέρει ὑπάρχει εἴς τε τἆλλα τὰ ἑαυτοῦ πράττειν καὶ δικαίῳ εἶναι καὶ δὴ καὶ τὰς ἡδονὰς τὰς ἑαυτοῦ ἕκαστον καὶ τὰς βελτίστας καὶ εἰς τὸ δυνατὸν τὰς ἀληθεστάτας καρποῦσθαι.*

Vernunft die Welt im Ganzen zu einem guten und glücklichen Sein hervorgebildet hat und sie darin erhält.[1]

Indem in solcher Art der Streit zwischen der Lust und dem Denken, also auch zwischen der geniessenden und der intellectuellen Lebensweise geschlichtet ist, dass das menschliche Gut in der richtigen Verbindung beider gesucht werden muss, so kann schliesslich, meint Plato, auch die Frage beantwortet werden, in welcher Reihe die das Gut des Menschen constituirenden Factoren ihrem Werthe nach einander folgen oder von wessen Besitz die glückliche Lebensweise am wenigsten und am meisten abhängt. Von den niedrigen körperlichen Lüsten darf in keinem Falle die Rede sein; nur die reine und geistige Lust kann auf einen Platz, aber doch nur auf den untersten, einen Anspruch erheben. Mehr Werth hat schon die Kenntniss der genannten, für das tägliche Leben nöthigen Wissenschaften und Künste oder die ihr und den richtigen Meinungen entsprechende geistige Action. Noch höher steht die denkende Intelligenz und die Einsicht oder das theoretische Wissen. Dann folgt die ebenmässige, geschlossene und schöne Verbindung von allem Genannten, und endlich als der letzte, die Gediegenheit und Dauer des Ganzen bestimmende Grund, das richtige Mass.[2] Das Gut aber oder das Glück des Menschen liegt nicht in dem Besitz eines einzelnen der genannten Güter, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit, sowie nur diejenige Lebensweise die gute und glückliche ist, in welcher diese Zusammengehörigkeit in allen Fällen zur thatsächlichen Darstellung kommt.

DRITTES KAPITEL.

Die Tugend.

Wir haben jetzt die zweite formale Definition, die sich bei Plato von dem Begriffe gut vorfindet und gemäss der früheren Darstellung darin liegt, dass dieser Begriff ganz allgemein zum Werthprä-

[1] Dies zeigt auch die Stelle Tim. p. 88 über das richtige Verhalten der Seele und des Leibes für sich und gegen einander: der Mensch muss das Wesen des Weltganzen zum Vorbild nehmen. *Κατὰ δὲ ταὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον, τὸ τοῦ παντὸς ἀπομιμούμενον εἶδος.*

[2] Phileb. p. 66.

dicate der Tugend dient, gleichfalls auf ihren materialen Inhalt zu beziehen, d. h. also, näher zu entwickeln, was Plato unter der Tugend versteht und was er als Tugend gelehrt hat. Die besonderen Interessen, die uns hierbei begleiten, liegen einmal darin, dass das Sittliche uns noch jetzt einem grossen Theile nach vorzugsweise in der Gestalt der Tugend zum Bewusstsein gebracht wird oder, genauer gesagt, dass der Tugendbegriff, neben dem bisher betrachteten Güterbegriffe, vielleicht noch mehr, als dieser letztere, wie ein derartiges Princip benutzt worden ist und noch gebraucht wird, auf welches sich das Sittliche nach seiner allgemeinen Natur und nach seiner specifischen Gliederung soll zurückführen lassen. Knüpfte sich dieses Interesse schon an die Darstellung der rein sokratischen Lehre von der Tugend, so wird dasselbe hier noch durch den Umstand erhöhet, dass der ausserordentliche Contrast, in welchem die sokratische Lehre zu unserem eigenen Bewusstsein vom Sittlichen steht, und zugleich doch auch der anziehende Schein der Wahrheit eben dieser Lehre, sowie der tiefe Ernst, mit dem sie von Sokrates vorgetragen wurde, der Frage ein besonderes Gewicht verleiht, ob und warum Plato den sokratischen Begriff der Tugend abgeändert und welchen anderen er dafür aufgestellt habe. Eine solche Frage hat endlich noch eine weit über die Doctrin hinausgehende Bedeutung darin, dass durch eine Abänderung, welche Plato mit dem Tugendbegriffe des Sokrates vorgenommen hat, nicht blos eine Verbesserung und Erweiterung der ethischen Erkenntniss gewonnen, sondern durch diese Erkenntniss auch die Verwirklichung des Sittlichen erleichtert und es selbst überhaupt dem Leben und dessen concreten Verhältnissen näher gebracht sein kann. Hiermit ist natürlich nicht behauptet, als ob eine bessere und richtigere Erkenntniss des Sittlichen nicht überhaupt und immer die erste und fundamentale Bedingung des sittlichen Lebens wäre und bliebe, und als ob insofern nicht auch Sokrates immer Recht behielte; sondern es ist mit unserm letzten Ausspruche vorzugsweise auf den Unterschied hingedeutet, den ein ethisches Princip, mit einem anderen verglichen, darin zu erkennen giebt, dass sich die concreten sittlichen Gestalten des Lebens aus ihm leichter, als aus dem anderen, mit Bestimmtheit und Sicherheit entwerfen lassen. Und grade in dieser Hinsicht giebt uns der Tugendbegriff das erste Beispiel in der Geschichte der Ethik von einem zu solchem Zwecke vorzüglich geeigneten Princip, indem alles Das, was Sokrates in allgemeinen Forderungen ausgedrückt hatte, durch die platonische Fortbildung

wenigstens in seiner Beziehung sowohl zum Individuum, wie zum Staat, gleichsam eine stoffbarere Form und in dieser ein bestimmtes, seinem ethischen Gehalte nach genau determinirtes Leben gewonnen hat.

Sokrates basirte, wie oben gezeigt ist, seine gesammte ethische Tendenz auf den Satz, dass alles gute und hiermit zugleich wahrhaft nützliche Handeln des Menschen von derjenigen intellectuellen Bildung abhängt, welche einer wirklichen Erkenntniss gleich kommt, also, kurz gesagt, von dem verständigen und vernünftigen Verhalten der Seele. Er bezog ferner diesen Satz auf die im gewöhnlichen Verkehr und bei der täglichen schwankenden Beurtheilung der Menschen gebrauchten Ausdrücke, wie Tapferkeit, Mässigkeit, Gerechtigkeit u. s. w., in demselben Sinne, und zeigte, dass in allen diesen Begriffen das letzte Massgebende immer in einem logischen Elemente, also in der Güte und Fehlerlosigkeit des Denkens liege, oder dass immer nur das Wissen das Wesen einer Tugend und der Tugend überhaupt ausmache. Wir hatten endlich Grund, anzunehmen, dass Sokrates diesen Gedanken keineswegs in seiner blos abstracten Allgemeinheit liess, sondern ihn auch entsprechend den einzelnen Tugendausdrücken zu specificiren, d. h. im Concreten anzugeben und festzustellen gesucht hat, was das die Gerechtigkeit für sich, die Tapferkeit für sich und so jede Tugend für sich ausmachende Wissen sei, ohne jedoch hierdurch die Einheit der Tugend, wie sie in dem logischen Begriffe von ihrer Natur als einem vernünftigen Wissen gesetzt war, aufzuheben.

Augenscheinlich war nun hiermit wissenschaftlich d. h. durch eine gewisse zum Bewusstsein gebrachte Schlussfolge das wichtige Resultat erreicht, eingesehen zu haben, sowohl, dass bei der ethischen Prädicirung in allen Fällen das Subject des Urtheils nicht in irgendwelchen äusserlichen Momenten, sondern jedesmal in der inneren unsichtbaren intellectuellen Welt des Handelnden zu suchen sei, als auch, dass in dieser inneren Welt nochmals ein Unterschied zwischen Unvernunft und Vernunft gemacht und das Sittliche nur in den Umkreis des letzteren gesetzt werden müsse. Die Bedeutung und Tragweite dieses Resultates hat sich in der ganzen sokratischen Ethik in einer Weise ausgeprägt, dass dieselbe noch jetzt durch den in ihr athmenden Geist sittlicher Freiheit den Nachdenkenden mit hoher Achtung vor ihrem Urheber erfüllt.

Trotzdem aber macht sich, wie gesagt, zwischen dieser sokratischen Ansicht vom Sittlichen und unsrer eigenen ein bedeutender

Contrast geltend. Dieser liegt, einfach ausgedrückt, in dem Umstande, dass Sokrates, weil er das Sittliche in eine blos theoretische Action setzt, hiermit zugleich den eigentlichen und wahren Ort des Sittlichen, nämlich die Persönlichkeit, verfehlt hat, welche nach der jetzigen, fast allgemein giltigen Ansicht in keinem blos theoretischen Acte des Geistes, sondern in jener specifischen That desselben erblickt wird, die man den Willen oder das Wollen nennt. Gerade der Tugendbegriff ist es, in welchem vorzugsweise das Sittliche als eine Eigenthümlichkeit des Willens gedacht wird, nämlich als diejenige, wonach das in der Erkenntniss oder in der Sitte oder im Gefühl zum Bewusstsein gebrachte Gute von dem ihm frei gegenüber stehenden Willen ergriffen und durch dieselben ebenso sehr gegen jeden feindlichen Andrang anderer Geistesregungen aufrecht erhalten, als auch, im Nothfall selbst unter Kampf, in die entsprechenden Handlungen hinübergeführt wird. Jede Tugend gilt uns als eine bestimmte Willensenergie, die ein sittliches Element zum Inhalte hat und dasselbe entweder duldend und leidend oder thätig und handelnd in dem speciellen Falle realisirt. Hierdurch aber, dass die Tugend ihren Ort im Wollen hat, ist das in ihr ausgedrückte Gute für uns auch unmittelbar und immer mit der Persönlichkeit, mit dem Charakter, mit der Gesinnung d. h. mit derjenigen Form unsrer Ichheit verknüpft, worin sie eben wesentlich als ein Princip freien Handelns gedacht wird. Von diesem Contraste ausgehend, liegt nun die Frage nahe, ob derselbe auch schon von Plato empfunden und, wenn dies bejaht werden muss, wie weit und in welchem Sinn er dadurch zu einer Abweichung von seinem Lehrer veranlasst worden ist.

Der Verfasser hat mit Aufmerksamkeit, im Hinblick auf diese unstreitig höchst wichtige Frage, die Schriften Plato's wiederholt durchmustert und dabei selbst nach solchen Stellen gesucht, aus denen, wenn auch kein klarer Ausspruch von dem Bewusstsein jenes Contrastes vorhanden sein sollte, doch wenigstens indirect auf die Wirksamkeit desselben in Plato's Geiste geschlossen werden dürfte. Es war dies auch noch aus einem anderen Grunde nöthig. Einerseits nämlich scheint nach unserem jetzigen Dafürhalten nichts näher zu liegen, als der Unterschied zwischen einer theoretischen Erkenntniss des Guten und dessen wirklicher Aneignung durch das Wollen oder wenigstens doch seinem in einer vom Willen ausgehenden und gelenkten Handlung thatsächlich gegebenen Ausdrucke; und es würde immer auffallend bleiben und besondere Motive verlangen, wenn

dieser Unterschied wirklich in Plato's Denken unbeachtet und ohne Einfluss geblieben wäre. Dazu kommt, dass bei der Exposition der sokratischen Theorie im Dialog Protagoras wirklich der Mitredende einmal wenigstens den Gedanken ausspricht, es gebe doch Leute genug, die das Gute zwar eingesehen hätten und es doch nicht wollten,[1] sowie dass späterhin auch Aristoteles dasselbe geltend macht und es für ausreichend erachtet, die sokratische Ansicht zu verwerfen: ein Umstand, der die natürliche Erwartung erregt, dass er in derselben Weise auch schon von Plato geltend gemacht sei.

Zunächst nun lässt es sich als historische Thatsache aussprechen, dass diejenige Abänderung, die Plato mit dem sokratischen Tugendbegriffe vorgenommen hat, nicht motivirt ist durch eine klare Wahrnehmung des von Sokrates begangenen Fehlers, wenn man dies daraus schliessen darf, dass kein einziger Satz in Plato's Schriften vorkommt, der unmittelbar und direct ein Bewusstsein von diesem Fehler zu erkennen giebt.[2] Wohl aber lassen sich die stillschweigend wirksamen Motive, die jene Abänderung herbeigeführt haben, mit ziemlicher Sicherheit nachweisen, und zwar um so sicherer, da aus ihnen gleichzeitig die Art und Weise der Abänderung selbst verständlich wird und man durch sie andrerseits auch einsieht, warum Plato die Correction des sokratischen Tugendbegriffes nur mangehaft vollziehen und selbst in seiner eigenen Tugendlehre noch nicht den ächten Begriff der Tugend erreichen konnte.

Von diesen Motiven erblicken wir das erste in dem Umstande, dass bei den verschiedenen Gelegenheiten, wo Plato den sokratischen Satz zu erweisen sucht, dass die Tugend ein Wissen oder eine Art Wissenschaft sei, sich ein sehr ungleichartiges Verfahren rücksichtlich der einzelnen Tugenden bemerklich macht. Der Gedanke, dass, wenn die Tugend lehrbar sein solle, — und diese Lehrbarkeit schien nothwendig, weil die Bildung zur Tugend wesentlich an den Unterricht und an die Lectüre guter Schriften gebunden

[1] Prot. p. 352. *Οἶσθα οὖν, ὅτι οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ἐμοί τε καὶ σοὶ οὐ πείθονται, ἀλλὰ πολλούς φασι γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα οὐκ ἐθέλειν πράττειν ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλὰ ἄλλα πράττειν.* Meno p. 76.

[2] Man könnte sagen, es sei dieser Schluss insofern nicht ganz sicher, als Plato wirklich jenen Fehler eingesehen haben könne, ihn aber darum doch nicht als solchen ausspreche und nachweise, weil die Verehrung gegen Sokrates ihn von jedem directen Angriffe zurückgehalten habe. Allein solche Einrede würde wenig bedeuten.

ist, — sie dann auch ein Wissen sein müsse, kommt hierbei nicht weiter in Betracht. Er wird vielmehr in solcher Allgemeinheit von Plato gleichsam allmälig vergessen und beschränkt sich schliesslich auf diejenige Tugend, welche Plato als das richtige und seinem Begriffe entsprechende Verhalten der Denkthätigkeit unter dem Namen der *φρόνησις* oder *σοφία*, also der Einsicht und der vernünftigen Erkenntniss, wie eine rein theoretische Tugend stehen lässt. In Betreff der übrigen Tugenden aber wird es bei Plato viel mehr, als bei Xenophon, fühlbar, dass, wenn jener Satz an der Gerechtigkeit allenfalls noch leidlich durchführbar ist, seine Bewahrheitung doch schon an der Tapferkeit nur unter sehr enger Beschränkung dieses Begriffes gelingt, bezüglich der Mässigung oder Besonnenheit dagegen so gut wie ganz ausbleibt. Es macht sich hier also bei Plato, nach unsrer Auffassung, indirect fühlbar, dass er das Unzureichende jener Erklärung des Tugendbegriffs an wirklichen Versuchen, Alles, was in den Umfang jener Begriffe seiner Ansicht nach gehörte, auch unter jene Erklärung zu subsumiren, muss erfahren haben. Ja, es scheint wahrscheinlich, dass er gerade durch solche misslingende Versuche zum Theil erst diejenigen Gedanken mit entdeckt hat, durch die er, wie wir später sehen werden, ganz abweichend von Sokrates den Inhalt und die Bedeutung der einzelnen Tugendbegriffe feststellt. Dabei sei jedoch schon hier im Voraus bemerkt, dass derselbe Umstand, nämlich die entweder gefühlte oder klar wahrgenommene Unmöglichkeit, Das, was unter Gerechtigkeit, Besonnenheit und Tapferkeit von ihm gedacht wurde, auf ein Wissen und ein Erkennen zu reduciren, umgekehrt auch wiederum für Plato's eigene Theorie sich nachtheilig erwies. Dies zeigt sich nämlich vorzugsweise und ganz augenscheinlich bei Plato's Definition von der Gerechtigkeit.[1] Er lässt, wie wir später sehen werden, alles Dasjenige, was Sokrates ausdrücklich in diesem Begriffe urgirt hatte, nämlich dass zur Sphäre des Rechts, der Rechtlichkeit und Gesetzlichkeit Gehörige, aus demselben herausfallen und ist doch nachher wiederum genöthigt, es demselben Begriffe unterzuordnen, was aber in einer Weise geschieht, bei der jeder wissenschaftliche Zusammenhang fehlt.[2]

[1] Wir gebrauchen hier noch dieses Wort für das griechische *δικαιοσύνη*, obwohl es ganz und gar nicht ausreicht.

[2] Es ist hier die Stelle Rep. p. 443 gemeint, worüber das Nähere später wird gesagt werden.

Nicht weniger zweitens hat man Veranlassung, zu bemerken, dass die sokratische Definition der Tugend Plato allmälig als unzulässig erschienen sein muss, weil die ausserordentliche Ungleichheit der menschlichen Naturen sich weder mit jener Definition selbst noch mit ihren Consequenzen in Einklang bringen liess. Sokrates sagte seinen Zuhörern, dass das ganze sittliche Verderben der Menschen ausschliesslich in der Unwissenheit liege und Jeder um so viel besser werden würde, um wie viel seine Erkenntniss des Besseren zunähme; dies aber stehe in jedes Einzelnen Macht, so gewiss er eine denkende Seele habe. Er setzte hiermit die Heranbildung zur Tugend gewissermassen jedem anderen Unterrichte gleich, und egalisirte damit die menschlichen Individualitäten in einer Weise, wie es weder theoretisch noch empirisch zulässig ist. Die platonischen Schriften zeigen nun, dass Plato diese Unzulässigkeit wahrgenommen hat; er kennt die Naturunterschiede der Menschen, welche die Gleichheit einer Anforderung an Alle in einem und demselben Sinne ausschliessen: Temperament, ursprüngliche Anlage mehr für das Eine, als für das Andre, Wirkung der Erziehung und der Gesetze, Nationalität waren für Plato ebenso viele reale Eigenthümlichkeiten, von denen auch die Natur Dessen, was für den Menschen die Tugend ist, sich abhängig zeigt. Man darf dies nicht so verstehen, als ob Plato hierdurch in die alte vulgäre Ansicht von der Tugend zurückgeführt wäre, wonach man eine Tugend des Sklaven von der eines Freien, die Tugend eines Mannes von der einer Frau u. s. w. unterschied; es sind mit jenen Unterschieden vielmehr die Individualdifferenzen, wie unter den Nationen, so unter den einzelnen Menschen rücksichtlich ihrer natürlichen Anlage überhaupt gemeint. In diesem Sinne spricht Plato von einer eigenthümlichen Anlage der Aegypter, von einer anderen bei den Griechen, den Scythen u. s. w.[1]; ebenso aber auch von einem Individuum, in welchem mehr, als in einem anderen, die Neigung zum Denken oder die Neigung zu Begierden und Leidenschaften nach ursprünglicher Anlage vorherrsche. Ebenso hört man ihn eine Reihe von individuellen Eigenthümlichkeiten aufzählen, wenn er von den Unterschieden der Stände im Staate spricht, und man erfährt, dass er in diesen Eigenthümlichkeiten nicht blos die wesentlichen Bedingungen, sondern geradezu den Grund und Boden erblickt, auf dem die Tugenden erwachsen können oder nicht, oder richtiger gesagt, das Material, aus dem Tugend und Untugend

[1] Rep. 436.

sich herausbilden.[1] Unstreitig musste die Beachtung dieser Unterschiede den Erfolg haben, dass für Plato die Tugend aufhörte, allein und ausschliesslich in der intellectuellen Action zu wurzeln oder mit der Bildung dieser Action identisch zu sein. — Auch andere Seiten der menschlichen Natur, ausser der Intelligenz, sind zur Tugendbildung befähigt; ob und in wie weit ohne die Intelligenz, bleibt für den Augenblick unentschieden, aber doch so, dass Das, was sie von der Tugendbildung erreichen, etwas ihnen Eigenthümliches und durch einen specifischen Begriff festzustellen ist.

Hiermit verbindet sich nun als drittes Motiv derjenige Einfluss, der sich aus einer vorzugsweise gerade erst durch Plato erweiterten Beachtung und Kenntniss der geistigen Zustände, also aus dem Fortschritte der Psychologie überhaupt für die Behandlung der Ethik ergeben musste. Es erhellt aus der Darstellung der sokratischen Lehre, dass man nach dieser Seite Sokrates keine grosse Bedeutung in wissenschaftlicher Hinsicht beilegen darf; er scheint sich vielmehr einerseits mit Dem, was die gebildete Sprache über die körperliche und geistige Natur des Menschen mehr oder weniger Bestimmtes für die Vorstellung fixirt hatte, begnügt zu haben und vertiefte sich andrerseits aus rein praktischen, theils ethischen theils religiösen Interessen in die Frage nach dem Wesen der Seele nur im Allgemeinen, nicht, wie sie sich empirisch in ihren einzelnen Actionen zu erkennen giebt, sondern mehr, wie sie einer höheren Ordnung der Dinge angehörig zu denken sei. Wir greifen darum auch kaum fehl, wenn wir behaupten, dass aus diesem Grunde zwischen der erhabenen Weltansicht dieses Mannes und dem Leben der Menschen, wie es ist, trotz der ihm selbst sonst eigenthümlichen, rein verständigen Auffassung und nicht geringen Kenntniss der Menschen und ihres Lebens, doch immer eine ausserordentliche Kluft stehen geblieben ist, welche die specielle Verwerthung seiner Lehren und deren reale Wirkungsfähigkeit bedeutend schwächte. Dieser Gedanke ist es, der uns oben vorschwebte, als darauf hingewiesen wurde, dass Plato durch seine Abänderung des sokratischen Tugendbegriffs auch dem Leben selbst die Ethik näher gebracht habe, wie wir umgekehrt an dieser Stelle behaupten, dass grade vorzugsweise die nähere Kenntniss des psychischen Lebens, welche Plato eingeleitet hat, ihn zu jener Abänderung veranlasste. Während das Nähere

[1] Es sind hier insbesondere die Stellen in der Republik gemeint, in denen Plato die Naturen der zu den einzelnen Bürgerklassen Tauglichen schildert.

hierüber, wieweit das Verständniss der platonischen Tugendlehre es verlangt, später ausführlicher muss geschildert werden, ist hier nur das Resultat in seiner allgemeinen Bedeutung auszudrücken. Dies besteht nun darin, dass Plato die am Menschen sich zu erkennen gebenden psychischen Ereignisse nicht mehr blos nach dem Gegensatze zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem, zwischen Gottverwandtem und Thierverwandtem, auffasste, sondern durch eine weitere Zerlegung des letzteren die Gesammtheit der psychischen Ereignisse schon drei specifischen Begriffen subsumirte oder in drei Gruppen brachte, und, was die Hauptsache ist, jedes einzelne für jede von diesen drei Gruppen psychischer Actionen gesetzte einheitliche Princip als gleich wesentlich zur Constituirung der menschlichen Natur ansah. Blieb hier allerdings das die Vernünftigkeit in sich bergende Princip, als repräsentirend Alles, was wir kurz theoretische Thätigkeit nennen können, immer am höchsten Platze und behielt es auch die Aufgabe, seine Vernünftigkeit gleichfalls auf die übrigen Factoren menschlicher Individualität zu übertragen, so hatte doch andrerseits auch jedes der beiden anderen Principe jetzt einen seinem Begriffe gemäss festzustellenden Beruf und wurde in der Erfüllung desselben, d. h. soweit es die ihm adäquate Vernünftigkeit in sich aufnahm, Sitz und Ausdruck einer Tugend, die nicht mehr ganz mit der Tugend der übrigen Principe in der menschlichen Natur zusammenfällt. Auf der anderen Seite war damit sogar der nothwendige Anlass gegeben, nicht blos, wie oben gezeigt, ausser der sokratischen Tugend, nämlich der Einsicht, noch specifisch davon verschiedene, wenn auch immer mit ihr im Zusammenhang bleibende andere Tugenden zu setzen, sondern selbst über die sokratische Tugend hinausgehend den Begriff einer Tugend zu erzeugen, welche mehr ist, als die den drei psychischen Principen je einzeln zukommende Tugend. Denn so gewiss die menschliche Individualität, trotz der in ihr von Plato unterschiedenen drei Hauptheile, doch immer unter einen und denselben Begriff fällt, liegt auch der Gedanke einer einheitlichen Verbindung der denselben einzeln zukommenden tugendhaften Beschaffenheit nahe, oder, mit anderen Worten, statt in ihre Summe, in ihr Product, wie es in der Zusammenstimmung aller drei Tugenden zu Stande kommt, den Abschluss der Tugendbildung der menschlichen Natur, ihre höchste Blüthe und mit dieser auch die höchste von allen Tugenden selbst zu setzen. Ebenso endlich ergiebt sich hieraus unmittelbar, dass, weil jetzt nicht mehr in der theoretischen

Action allein sich die Tugend ausprägt, sondern auch in solchen Functionen der Seele, die, wenn auch noch weit von Demjenigen entfernt, was wir das Wollen nennen, doch immerhin als vorzugsweise dem Handeln zu Grunde liegend anzusehen sind, hierdurch die Bedeutung der Tugend in der That bei Plato viel mehr, als bei Sokrates, das Ansehen einer persönlichen Gesinnungsform annimmt. Dieser letztere Unterschied macht sich denn auch hervorragend in solchen Definitionen des Tugendbegriffs fühlbar, in denen von der Tugend, dieselbe in ihrer einheitlichen Form gedacht, wie von einem factischen und realen Besitze, einem wirklichen Verhalten und Befinden der Seele die Rede ist.

Unter Festhaltung des über die verschiedenen Motive Gesagten, welche Plato zu einer Abweichung von der sokratischen Tugendlehre hingeführt haben, werden nun auch allerlei Unterschiede und Incongruenzen in der Darstellung dieses Gegenstandes bei Plato selbst völlig verständlich, von denen einige schon jetzt als nahe liegende Folgen angeführt werden müssen, während andere erst nach der Darstellung des dogmatischen Theiles seiner Lehre selbst zu erwähnen sind.

Natürlich hängen solche innere Abweichungen in Plato's Lehre auch mit dem Umstande zusammen, dass die Abweichung des Schülers vom Lehrer sich erst allmälig einleitete und erst mit den selbstständigen Erweiterungen seiner Philosophie überhaupt einen Abschluss erreichte. Der Verfasser verzichtet jedoch seinerseits völlig darauf, den successiven Fortschritt, den die von Plato zuerst acceptirte ursprüngliche sokratische Ansicht in seinem Geiste erlebt hat, chronologisch aus den Schriften Plato's ermitteln zu können; er hält sich vielmehr nur an den begrifflichen Zusammenhang und die logische Consequenz.

Zuerst nämlich entsteht für Plato eine Verlegenheit dadurch, dass er den Begriff der Einsicht, des Wissens und der Erkenntniss nicht mehr den ganzen Tugendbegriff decken lässt, d. h. nicht mehr sagen darf, jede Tugend und also die Tugend überhaupt sei eine Art von Wissenschaft, und andrerseits doch auch wiederum die Einsicht als Dasjenige festhält, durch dessen Wirksamkeit jeder andre geistige Factor erst die ihm eigenthümliche Tugend erreicht. Aus dem Begriffe der Einsicht oder der ethischen Wissenschaft, im Sinne des Sokrates, war für Plato jetzt der concrete Inhalt gewichen, den Sokrates ihm gegeben hatte; er bedeutet jetzt nicht mehr das specifische theils durch das Wort Tapferkeit, theils durch das Wort Ge-

rechtigkeit u. s. w. repräsentirte ethische Wissen, sondern ist jetzt nur der Ausdruck für die gute Beschaffenheit des Denkens oder der intellectuellen Action der Seele überhaupt. Man sucht in allen platonischen Schriften vergebens nach einer Angabe des concreten Gewussten, welches als das Eingesehene den Inhalt der sittlichen Einsicht ausmacht; wenigstens sagt Plato nirgends, dass er Dies oder Jenes darunter meine, und breitet ein Solches nirgends vor unsern Augen aus. Das Einzige vielmehr, das er thut, besteht darin, dass er sagt, es genüge nicht blos, zu erklären, es sei die Einsicht des Guten[1], und dass er alsdann im Gefühl dieser nothwendigen Ergänzung zu jenem Begriffe des Guten übergeht, den wir früher in der Bedeutung der absoluten Idee des Guten oder, wie wir annehmen dürfen, der Idee Gottes kennen lernten. Aus dieser Idee aber wird kein concretes sittliches Wissen abgeleitet. Die Berufung auf das Gute in einem andern Sinne, namentlich in der Bedeutung dieses Begriffes, wonach darunter das menschliche Gut und Glück verstanden wird, kommt nirgends vor und hätte auch nichts geholfen, da die Einsicht selbst nur als ein für die sittliche Frage unerklärter und unentwickelter Factor in dem Inhalte jenes Begriffes liegt, trotzdem dass die Arten desselben im Allgemeinen angegeben sind. Oder man könnte andrerseits auch an dasjenige Wissen denken, welches Plato von den Personen verlangt, denen er allein die Lenkung seines Staates anvertrauen will. Auch von diesem Wissen fällt aber ein Theil wiederum mit demjenigen Wissen zusammen, welches er auch als Factor des allgemeinen menschlichen Gutes und Glückes forderte, wie das mathematische und dialektische Wissen, und anderen Theils wird es wiederum ebenso abstract als das Wissen von jenem Guten an sich bezeichnet, ohne welches alles andre Wissen keinen Werth habe. Auf diese Weise müssen wir bei der Behauptung als der historischen Sachlage allein entsprechend verharren, dass Plato durch die von Sokrates abweichende Stellung, die er dem Begriffe der Einsicht gegeben hat, sich eine Schwierigkeit bereitete, die er nirgends löst. Keineswegs aber dürfen wir hiermit Plato einen Vorwurf machen, indem die nachgewiesene Verlegenheit überhaupt und in allen Fällen zum Vorschein kommen muss, wo der Tugendbegriff jemals zu einem Princip der Ethik gemacht wird. Es ist für solchen Fall begrifflich einerlei, ob man die Tugend als gute Beschaffenheit des Den-

[1] Die schon früher angeführte Stelle Rep. p. 505.

kens, d. h. als sittliche Einsicht, oder als gute Beschaffenheit des Wollens setzt: immer entsteht die Frage, wo der bestimmende Grund und Ursprung eben für die Würde und den Werth liegt, den das Prädicat gut ausdrückt. Sich hierbei ganz im Allgemeinen darauf zu berufen, wie es auch jetzt häufig geschieht, es sei die Vernünftigkeit, die sich dort im Denken, wie hier im Wollen ausprägе und uns zur Anerkennung nöthige, genügt nicht. Man muss vielmehr das Vernünftige selbst auch seinem concreten Inhalte nach, hier wie dort, nachweisen, und überzeugt sich, dass man, um dies zu können, den Tugendbegriff als solchen zu verlassen oder, mit anderen Worten, nicht in ihm, sondern in einem noch über ihm liegenden Princip die ursprüngliche Gestalt des Sittlichen aufzusuchen hat. Wir erkennen an, dass Plato auch diese Nöthigung factisch in seiner Reflexion durch die Hinweisung auf das Gute an sich bemerkbar werden lässt: er war aber nicht in der Lage, ihr die volle Befriedigung zu gewähren.

Insofern zweitens der Tugendbegriff jetzt nicht mehr blos auf die denkende Thätigkeit der Seele, sondern auch noch auf andere, mehr dem Handeln zum Grunde liegende Functionen derselben, auf das *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν*, bezogen, andrerseits aber auch die Einheit des Begriffs ebenso sehr, wie die Einheit der Tugend als eines wirklichen Besitzes der Seele in seiner Gesammtheit festgehalten wird, entstehen bei Plato allerlei Schwankungen in der Wahl des Ausdrucks, um seinen neuen Gedanken zu genügen. Wird nämlich vorzugsweise darauf geachtet, dass es doch immer die Einsicht ist, wodurch die eine, wie die andere Function der Seele zur Tugend wird, dann gebraucht Plato, wie wenn er noch mit Sokrates völlig übereinstimmte, das Wort *φρόνησις* oder *σοφία*, um den Gesammtzusand der Tugend als eine Beschaffenheit der Seele zu bezeichnen[1], worin alle Tugenden eingeschlossen liegen. Wird andrerseits aber mehr Gewicht auf den Totalausdruck der Tugend

[1] Ausser anderen Stellen Phaedo p. 68 u. 69 — *ἀλλ' ᾖ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀνθ' οὗ δεῖ ἅπαντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, καὶ τούτου μὲν πάντα καὶ μετὰ τούτου ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα τῷ ὄντι ᾖ, καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη, καὶ ξυλλήβδην ἀληθὴς ἀρετὴ ᾖ μετὰ φρονήσεως κ. τ. λ.* Unter diesen Fall muss man auch diejenigen Stellen zählen, wo als Repräsentant der Einheit nicht die *φρόνησις* oder *σοφία*, sondern eine andere Tugend, sogar die Tapferkeit, genannt wird; denn immer ist es hierbei doch die Einsicht, welche die Vereinigung aller Tugend in einen Gesammtzustand erzeugt. Laches p. 199 u. a. St.

in der Zusammengehörigkeit und dem Einklange aller sich gut verhaltenden Seelenfunctionen gelegt, dann wird man genöthigt, anzunehmen, dass Plato eine Zeit lang in der Wahl des Ausdrucks unentschieden geblieben ist. Bald nämlich gebraucht er für diesen Fall das Wort *σωφροσύνη*, wie im Phädros, Charmides und Gorgias[1], und es scheint, als ob er geneigt gewesen ist, diesen auch schon in der Umgangssprache in dem Sinn gebrauchten Ausdruck, dass damit, was wir Sittlichkeit überhaupt nennen, bezeichnet wurde[2], eben hierfür auch als philosophischen Terminus zu fixiren. Bald gebraucht er dagegen das Wort *δικαιοσύνη*, also dasselbe, was er später immer dafür beibehalten hat. Bald findet man auch, gleichsam als eine Zwischenstufe der Unentschiedenheit, beide Ausdrücke, *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη*, zu gleichem Zwecke mit einander verbunden gebraucht.[3] Selbst noch ein anderer Fall kommt vor, der logisch interessant ist, wo nämlich, offenbar wieder um die Tugend in ihrer Gesammtheit als das Besitzthum des Guten zu bezeichnen, der Allgemeinbegriff Tugend mit einer der beiden Arten, einmal mit der *δικαιοσύνη* (Gerechtigkeit) und ein anderes Mal mit der *φρόνησις* (Weisheit, Einsicht) copulirt wird, es also heisst: Tugend und Gerechtigkeit, Tugend und Einsicht.[4]

Hiernach ist es drittens selbstverständlich, dass auch die sokratische Definition der Tugend bei Plato zurücktritt und die allgemeine ursprüngliche Bedeutung dieses Begriffes wiederum ihre Stelle einnimmt, wonach Tugend die in der Natur eines Gegenstandes gesetzte Thätigkeit ausdrückt, insofern sie das ihr zukommende Werk seinem Begriffe und Zwecke entsprechend, also gut verrichtet.[5] Plato erkennt zugleich, dass ein solches Verhalten nicht unbedingt und nicht immer mit den psychischen

[1] Phaedr. p. 237. Charm. p. 161. 163. Gorg. p. 507. *Καὶ ψυχὴ κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου. Ἀλλὰ μὴν ἥ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία. Ἡ δέ γε κοσμία σώφρων. Ἡ σώφρων ψυχὴ ἀγαθή. Καὶ μὴν ὅ γε σώφρων τὰ προσήκοντα πράττοι ἂν καὶ περὶ θεοὺς καὶ περὶ ἀνθρώπους. Καὶ μὴν περὶ μὲν ἀνθρώπους τὰ προσήκοντα πράττων δίκαι' ἂν πράττοι, περὶ δὲ θεοὺς ὅσια. Καὶ μὲν δὴ καὶ ἀνδρεῖόν γε ἀνάγκη κ τ. λ.*

[2] Vgl. die frühere Note aus Nägelsbach.

[3] Gorg. p. 504 *ταῖς δὲ τῆς ψυχῆς τάξεσί τε καὶ κοσμήσεσι νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμιμοι γίγνονται καὶ κόσμιοι· ταῦτα δ' ἔστι δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη.* p. 507.

[4] Phaedo p. 63 *τούτων δὴ ἕνεκα χρὴ ὧν διεληλύθαμεν πᾶν ποιεῖν, ὥστε ἀρετῆς καὶ φρονήσεως ἐν τῷ βίῳ μετασχεῖν.* Rep. p. 343.

[5] Rep. p. 353 u. a. St.

Thätigkeiten verbunden ist, sondern die letzteren möglicher Weise auch von ihrer Aufgabe und dem ihnen entsprechenden richtigen Verfahren abweichen können. Hierdurch wird die Tugend für Plato mehr oder weniger ein Werk der Kunst, der Bemühung, der individuellen Sorge, der Erziehung, der Sitte und Gewöhnung. Selbst die oberste Seelenthätigkeit, das Denken, wie hoch sie Plato auch stellt, indem er sie wiederholt als das Göttliche und Gottverwandte bezeichnet, und wie sehr er auch ihr unvergängliches Wesen zu behaupten sucht, bleibt doch ihrem inneren Beruf, das Wahre und Wesenhafte und unter diesem das Höchste und Schönste, nämlich das Gute an sich, zu erfassen, nicht unter allen Umständen treu. Noch mehr gilt dies von den übrigen Seelenthätigkeiten, die schon an sich dem Leiblichen und also überhaupt dem Veränderlichen und Ungewissen näher stehen.[1] Hiermit ist deshalb ferner auch die Tugend nicht blos so allgemein hin als die gute Verrichtung des einer jeden von den psychischen Hauptthätigkeiten zukommenden Werkes gesetzt, sondern dieselbe ist theils nach der Natur der letzteren verschieden und hängt andrerseits wesentlich von der Bedingung ab, dass jede dieser Thätigkeiten zugleich die richtige Stellung zu den übrigen einnimmt, welche allein nach Massgabe der obersten, also des vernünftigen Denkens, anzugeben ist. Auf diese Weise wird zwar die platonische Tugendlehre verwickelter, als die sokratische, die ihre Elemente homogen neben einander ordnete; sie steht dafür aber auch der Wirklichkeit des individuellen geistigen Lebens und seiner factischen Entwickelung näher, als die sokratische, die durch ihren fundamentalen Satz, dass jede Tugend, also die Tugend überhaupt, schlechterdings nichts Anderes, als Intelligenz, sei, sich gleichsam auf ein mit dem Leben unvereinbares Entweder-Oder basirt halte.

Dies stellt sich endlich v i e r t e n s noch deutlicher heraus, wenn man nachsieht, was unter solcher abgeänderter Fassung der Frage aus jenen sokratischen Gleichungen Tugend = Wissen = Können = Sein = Wollen bei Plato geworden ist. Zunächst bleibt es allerdings auch bei Plato ein Grundgedanke, dass das Wissen, dieses jedoch jetzt in der allgemeinen Bedeutung als Wissen des Guten d. h. als ein vernünftiges, das Wahre und Wesenhafte erkennende Denken, nicht blos Cardinaltugend, sondern auch die B e d i n g u n g aller anderen Tugenden ist; allein mit demselben ist jetzt nicht mehr

[1] Rep. p. 519.

die ganze Tugend und noch viel weniger die Tugend als unmittelbarer Realbesitz der Person gesetzt. Das Wissen ist zwar auch bei Plato eine Energie, nicht blos ein in den Begriffen und deren Reproductionen und Verbindungen liegendes, in der Seele ruhendes Abstractum, wie man es jetzt häufig denkt, und als solche allerdings zur Herrschaft, also zur thatsächlichen Kraftäusserung, bestimmt: allein, es ist dennoch kein erzeugendes Princip mehr, wie es bei Sokrates war, sondern nur ein regulatives Princip. Das Wissen oder, in der angegebenen Form, Einsicht genannt, ist nur die ordnende, massgebende, Richtung bestimmende, den Inhalt der Handlung nur in dem wahren Bilde derselben dem Bewusstsein vorführende Thätigkeit, die aber noch andere Potenzen zur Seite hat, welche theils ihr absolut feindlich, theils nur bedingungsweise zugeneigt sind und von denen es abhängt, ob das erkannte Vernünftige Anwendung erhält oder nicht. Bleibt deshalb auch das Können im theoretischen Sinne mit dem Wissen oder der Einsicht verbunden, so hängt doch das Sein d. h. der factische, der Einsicht entsprechende und im concreten Falle zu suchende Hergang der Handlung, innerer oder äusserer Art, eben von jenen Potenzen, nicht mehr vom Wissen ab, und die Gleichheit zwischen diesem und dem Wollen hört bei Plato ganz auf. Was Plato vom Wollen, entsprechend unsrer gegenwärtigen Wissenschaft über diesen psychischen Vorgang, weiss, ist allerdings sehr wenig und überdies ist auch dieses Wenige unklar. Man erkennt aber doch deutlich, dass er mit den beiden anderen, noch neben dem Denken angenommenen psychischen Hauptprincipen, dem ἐπιθυμητικόν und θυμικόν, gerade Dasjenige zum Theil gemeint und angedeutet hat, was wir jetzt in den Begriffen des Wollens und Nichtwollens zusammenfassen. Als ἐπιθυμητικόν verhält sich die Seele, vorläufig in Kürze gesagt, insofern sie, wie jedes andere Thier, ein begehrendes und nur der Begierde gemäss handelndes Wesen ist; als θυμικόν verhält sie sich allerdings auch wie ein Begehrendes, aber nicht mehr wie ein Thier, sondern in einer Weise, dass das Begehren auch die Verneinung des thierischen Begehrens oder auch ein Verlangen nach einem höheren und unter dem Einflusse verständiger Action stehenden Zielpunkte sein kann. In diesen beiden Regionen psychischer Thätigkeit liegt also gewissermassen ein Nein und Ja für das von der vernünftigen Erkenntniss Vorgeführte, wodurch, wenn Plato auf diesem Wege auch nicht dazu gelangt, den Begriff eines über dem Nein und Ja stehenden und

über beides entscheidenden Entschlusses und Willens zu finden, doch immerhin der Sitz der Tugend einem gewissen Theile nach in die praktische, persönliche, das handelnde Ich constituirende Seite der menschlichen Natur gelegt wird. Vorzugsweise gilt dies, wie wir alsbald erfahren werden, von dem θυμικόν, insofern dieses ausdrücklich die Rolle eines Gehilfen und Vollziehers der vernünftigen Einsicht übernehmen und mithin Dasjenige ersetzen muss, was die Einsicht, die Intelligenz, das vernünftige Denken als solches in Folge der angegebenen Abänderungen an seiner Kraft verloren hatte.

Nach diesen Erörterungen, die uns über die eigenthümliche Richtung der platonischen Tugendlehre orientirt und auch diejenigen Wendungen derselben kennen gelehrt haben, welchen dieselbe unterlag, als sie den rein sokratischen Standpunkt verliess und ihre eigene dogmatische Begründung suchte, kommt es jetzt darauf an, diese in ihren Hauptzügen darzustellen und diejenige Ansicht von der Tugend zu entwickeln, in welcher Plato's Behandlung dieser Frage zum Abschluss gekommen ist. Zu diesem Zweck muss aber zunächst, wie schon im Obigen angedeutet wurde, jene Reihe psychologischer Begriffe nach ihrer praktischen Bedeutung genauer festgestellt werden, in deren Annahme wir ein vorzügliches Motiv der platonischen Tugendlehre nachgewiesen haben.

Schon in der alten Unterscheidung zwischen einem niederen und höheren, einem gedankenlos sinnlichen und einem überlegenden, nachdenkenden Triebe der menschlichen Natur liegt, abgesehen von dem Werthe, den sie als Ausdruck eines beobachtenden Reflectirens über die psychische Thätigkeit hat, unstreitig auch ein ethisches Element, indem mit solcher Unterscheidung zugleich ebenso sehr ein Vorzug und eine höhere Schätzung des Einen vor dem Anderen, als auch eine Zumuthung und Anforderung verbunden ist. Wer jenen Unterschied macht, stellt, was er vernünftig nennt, über Das, was er unvernünftig nennt, und kommt eben hiermit auch unmittelbar, d. h. ohne nach einem Beweise zu fragen, in eine Abhängigkeit von jenem Unterschiede, die sich auf die Entschliessungen und Handlungen fortpflanzt. Die individuellen Erlebnisse und inneren Erfahrungen, mit allerlei Gefühlen verbunden, die sich bei den concreten Fällen ausprägen, spalten nach derselben Unterschiedlichkeit den Menschen gleichsam in zwei einander gegenüberstehende Mächte, und es ist psychisch nothwendig, dass das Phänomen, wonach der Mensch seiner Innenwelt eine Aussenwelt gegenübersetzt, sich in der ersteren selbst nochmals wiederholt, insofern er allmälig nur

das Vernünftige zu seinem wahren Selbst, das Unvernünftige aber zu der Natur eines ihm nur unglücklicher Weise zugesellten fremden Wesens rechnet. Plato drückt dieses Phänomen mehrfach in bildlicher Darstellung aus, wie z. B. durch das Bild von geflügelten Rossen, welche die Seele zu lenken hat, giebt es aber auch seiner ethischen Bedeutung nach in den schlichten Worten wieder, dass in jedem Menschen zwei entgegengesetzte, um die Herrschaft streitende Triebe thätig seien, von denen der eine als angeborene Begierde nach Genuss, der andere als erworbene Einsicht nach dem Besten strebe.[1]

Man muss nun annehmen, dass die Vorstellung von der vernünftigen Tendenz der Seele allmälig einen genaueren Inhalt gewonnen hat und schliesslich alles Dasjenige umfasste, was nach Plato's Meinung zur intellectuellen Bildung der Seele überhaupt gehört, in dem Umfange etwa, wie es oben bei der Erörterung der Idee des menschlichen Gutes und Glücks angegeben ist. Plato theilt auch in dieser erweiterten und genauer festgestellten Bedeutung des Begriffs eines vernünftigen Verhaltens der Seele keineswegs schon das specifisch Ethische von dem rein Theoretischen ab, oder er kennt noch nicht, wie wir sagen würden, den Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft, sondern versteht darunter die erkennende Action überhaupt, wie sie theils als richtige Meinung, theils als mathematisches Wissen, theils als dialektisches d. h. hier auf das Wesenhafte gerichtetes Erkennen, also ebenso gut in dem gewöhnlichen Leben und dessen täglichen Vorfällen und Geschäften, wie innerhalb der Gebiete des mehr zurückgezogenen Nachdenkens sich äussert. Diese Action findet allerdings ihre Vollendung erst in der Beschäftigung mit der Idee des Guten, verliert aber, sobald sie nur an der Wahrheit participirt, ihre logisch-ethische Bedeutung auch da nicht, wo der Gegenstand der Ueberlegung und des Nachdenkens in die Sphäre des Tagtäglichen fällt. Wir haben uns hierüber schon oben hinreichend erklärt und dürfen annehmen, dass dieser Begriff (*τὸ λογιστικόν*) auch für unsern gegenwärtigen Zweck klar genug ist.

Fragen wir demnach zweitens, welche Seite des psychischen Lebens Plato mit den Wörtern *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν* auf ihr Princip hat zurückführen und welche besondere Ereignisse er mit der allgemeinen Benennung *ἐπιθυμία* und *θυμός* hat bezeichnen wollen.

[1] Phaedr. p 237.

Das Erstere bezieht sich auf alle Strebungen, die in den Haupttrieben des Leibes wurzeln, vorzugsweise in dem Geschlechtstriebe und in dem Triebe nach Speise und Trank. Es sind hier also die sinnlichen Begierden von Plato gemeint, welche, zugleich von den stärksten Lust- und Unlustgefühlen begleitet, den Menschen entweder in reiner Verstandlosigkeit auf den Weg der befriedigenden Handlung fortreissen oder ihn mit allerlei täuschenden und reizenden Bildern beschäftigen. Plato schildert am liebsten diese Zustände, indem er sie mit einem wilden Thiere vergleicht oder vielmehr einem Complex von theils zahmen, theils wilderen Thieren, die sich gleichsam von innen heraus umformen und immer neu gebären.[1] Daneben umfasst dieser Begriff aber auch, wie es scheint, alle in gewissen Wahrnehmungen wurzelnde, sympathische oder gemischte Reize und Strebungen, wie sie z. B. beim Anblick roher Scenen, bei Mord, Hinrichtung u. dgl. im Ungebildeten noch jetzt auftreten.[2] Immerhin bleibt aber das vorher Genannte die Hauptsache. Insofern jedoch alle Lüste und Begierden, die sich auf Essen, Trinken und geschlechtlichen Genuss beziehen, von Dem, der Geld hat, am leichtesten befriedigt werden, bezieht Plato die Epithymie d. h. die dem ἐπιθυμητικόν zugehörige Strebung, auch auf den Gewinn des Geldes; sie wird Geldgier, Hab- und Gewinnsucht und überschreitet also insofern die unmittelbar in den physiologischen Regungen allein wurzelnden Triebe, indem sie Alles, was der Vorstellung nach mit ihnen zusammenhängt, gleichfalls mit in ihre Sphäre zieht. Kurz, es unterliegt keinem Zweifel, dass Plato durch jenen Ausdruck die Gesammtheit aller der Sinnlichkeit und niederen Begehrungssphäre zugehörigen verstand- und vernunftlosen Strebungen sammt den aus ihnen resultirenden Handlungen hat zusammenfassen wollen.

Das θυμικόν dagegen, mit der ihm zugehörigen Strebung, dem θυμός, zeigt sich als eine derartige psychische Kraft, welche schon an und für sich, ohne dass ausdrücklich gewisse verständige und vernünftige Vorstellungen auf sie einwirken, einer Epithymie, einer Strebung des ἐπιθυμητικόν, Widerstand entgegenzusetzen vermag, obwohl sie auch umgekehrt, wenn sie dies nicht thut und wenn Verstand oder Vernunft nicht dazutritt, die niederen Begehrungen noch erhöhen und ihnen bei den die Befriedigung erstrebenden Hand-

[1] Tim. p. 88. Rep. p. 439, p. 571, p. 588.
[2] Rep. p. 440.

lungen Beistand gewähren kann. Um diese eigenthümliche Widerstandsfähigkeit zu zeigen, erzählt Plato, dass ein Mann, Namens Leontios, einst eine lebhafte Begierde (ἐπιθυμία) empfunden habe, die Leichen gewisser hingerichteter Personen zu sehen; zugleich aber habe er auch eine Abneigung davor gehabt, sich selbst dagegen gesträubt und eine Zeit lang sein Gesicht umhüllend gegen die Begierde angekämpft, bis er, von dieser besiegt, rasch zu den Leichen hineilend die Augen geöffnet habe, mit den Worten: nun, so schauet, ihr unglückseligen Augen, und sättigt euch an dem schönen Anblick![1] Plato fügt hinzu, diese Erzählung beweise, dass der θυμός mitunter der Epithymie, also der sinnlichen Begehrung, als ein von derselben Verschiedenes entgegen kämpfe. In anderen Fällen, bemerkt er weiter, wenn die Begierden Jemanden gegen sein vernünftiges Princip zu überwältigen suchen, findet man, dass ein Solcher alsdann, indem er sich selbst tadelt und sich gegen die Gewalt anstemmt, diese seine strebende Kraft, die gleichsam zwischen zwei Feinden, der Begierde und der Vernunft, in der Mitte steht, zum Kampfgenossen der letzteren macht, und es kommt nicht vor, dass in solchem Falle, wo die Vernunft etwas zu thun verbietet, dieselbe eben bezeichnete Strebung, der θυμός, sich auf die Seite der Begierde stellt. Desgleichen, heisst es weiter, wenn Jemand für ein an einem Anderen verübtes Unrecht leidet, geräth sein Gemüth (θυμός) um so weniger gegen denselben in Wallung, je natürlicher und unverdorbener es ist, indem er sich sagt, dass ihm das Leiden, wie etwa Hungern oder Frieren, mit Recht auferlegt ist. Glaubt aber Jemand mit Unrecht zu leiden, dann kocht ihm das Herz (θυμός), und er beginnt für Das, was ihm als Recht erscheint, zu streiten und hört nicht eher auf, als bis er entweder seine Sache durchgeführt hat oder den Tod findet oder aber — bis seine Vernunft ihn, wie der Hirt seinen Hund, zurückruft und besänftigt.[2] Diese Angaben, welche die Bedeutung des Begriffes θυμός ziemlich klar hervortreten lassen, werden an anderen Stellen noch dahin erweitert, dass überhaupt die männliche und muthige Gesinnung darunter zu verstehen ist, welche ihrer Natur nach und sich selbst überlassen stets vorwärts strebt, der Erste zu sein sucht und Ruhm und Ehre liebt.[3] Dabei ist es begreiflich, warum

[1] A. a. O.
[2] A. a. O.
[3] Rep. p. 581. Tim. p. 70.

Plato zu solcher Stimmung, die nach ihrer einen Seite hin sich auch als Zorn, Verwegenheit, Siegeshoffnung u. dgl. äussern kann, nach der anderen Seite hin auch die Verzagtheit und die Furcht rechnet, indem der Allgemeinbegriff weit genug ist, die extremen Erscheinungen als zu einerlei Familie mit den mittleren gehörig zu umfassen.[1] Augenscheinlich nämlich rückt in Plato's Auffassung unter dem gemeinsamen Titel *θυμός* alles Dasjenige zusammen, was sich bei leidlich fortgeschrittener Civilisation in einem von Natur gut gearteten Individuum theils auf Grundlage des allgemeinen vulgären Ethos, theils in Folge individueller Selbsterlebnisse, welche einen Unterschied zwischen Edlem und Gemeinem, Zartem und Rohem, Ehrenvollem und Schimpflichem, Rechtlichem und Unrechtlichem u. s. w. fühlbar machten, sowohl an praktischer Strebung überhaupt, als auch an specifisch ethischer Thätigkeit und moralischem Urtheil im Bewusstsein abgesetzt hat. Wir meinen, mit anderen Worten, dass zu dem platonischen Thymos ebenso sehr die muthige Erregtheit eines strebsamen Handelns, die Wärme eines gewissen ehrenhaften Selbstgefühls, das rasche und kräftige Auflodern bei eigenem, wie fremdem Unrecht, die mit den virtuellen Gefühlen verbundenen Affecte u. dgl., als auch auf der anderen Seite eine Reihe von ethischen Actionen gehört, die wir als Absicht, Entschluss, Vorsatz, als Gedächtniss des Willens, als Selbstbeherrschung, Selbstnöthigung, Selbstüberwindung, als Ausdauer, Standhaftigkeit und Festigkeit im vorgenommenen Handeln unterscheiden; ja, auch das Selbstlob und der Selbsttadel, wie gewisse Formen der Reue, möchten mit in den Umfang dieses Begriffes fallen. Jedenfalls, selbst wenn man die Bedeutung desselben sollte enger fassen müssen, als es hier geschieht, repräsentirt dieser Begriff einen reichhaltigen Complex von psychischen Ereignissen, dessen einzelne Glieder Plato noch nicht kannte, der aber vorzugsweise dadurch charakterisirt ist, dass er ausser der Eigenschaft, Strebung, Energie und Widerstandsfähigkeit überhaupt zu sein, das naturwüchsige Ethische ausdrückt, wie weit dieses ohne bewusstvolle Erwägung, ohne begriffliches Nachdenken und erlerntes Wissen zu Stande kommt. Darum stellt Plato das *θυμικόν* und den Thymos einerseits über das rohe Begehren und Handeln, andererseits zwar unter die vernünftige Action der Seele, aber ihr doch gewissermassen von Natur zugeneigt und folgsam; und lässt es zwar einerseits schon in dem Kinde hervortreten

[1] Tim. p 69 u. 87.

erachtet aber andrerseits für nöthig, dass Unterweisung, Lenkung, Ermahnung und Unterricht zu seiner Bildung hinzutreten, damit seine für die Tugend vorhandene natürliche Leistungsfähigkeit aus dem unbewussten Zustande in den Gehorsam gegen eine bewusstvoll erworbene Einsicht hinübergeführt werde.[1] Eben deshalb endlich dürfen wir die schon oben ausgesprochene Behauptung jetzt als begründet wiederholen, dass vorzüglich durch die Berücksichtigung aller der unter den jetzt erörterten Begriff fallenden psychischen Zustände die platonische Tugend das persönliche Moment, wie weit ihr überhaupt ein solches zukommt, in sich aufgenommen hat.

Auf dieser psychologischen oder, allgemeiner gesagt, anthropologischen Basis[2] steht nun die platonische Tugendlehre wie ein noch jetzt durch seine einfache Schönheit anziehender Bau, dessen Skizzirung mit wenigen Zügen zu erreichen ist.

Zunächst nämlich rechnet Plato auf Jedermanns Beistimmung, wenn er, entsprechend der allgemeinen Erklärung, wonach die Tugend überhaupt in einer guten und angemessenen Verrichtung der seinem Begriffe und seiner Natur nach einem Jeden zukommenden Thätigkeit liegt, in Bezug auf die drei angegebenen Gruppen psychischer Activität die Forderung stellt, dass die beiden ersteren, also die Sphäre der Epithymie und des Thymos, sich der dritten, also der Sphäre des vernünftigen Denkens, unterzuordnen und in dieser Unterordnung denjenigen Einfluss auf sich zuzulassen haben, den das oberste, zum Herrschen bestimmte Princip, seinem Berufe gemäss, ausübt. Hiermit wird der sokratische Gedanke von Neuem als wahr anerkannt, dass in der Wissenschaft, in der Erkenntniss und Einsicht, welche als Frucht der richtigen Verwerthung des menschlichen Antheiles an der göttlichen Natur und als die in allen Fällen des Handelns sich bewährende Tüchtigkeit, das Richtige, Wahre und Vernünftige zu treffen, die erste und oberste Tugend, die Weisheit, ist, die fundamentale Bedingung aller Sittlichkeit überhaupt liegt. Wir müssen dabei aber die Erinnerung wiederholen, dass diese Tugend, die Weisheit, für Plato den Besitz des gesammten Wissensgebietes, den Inbegriff der ganzen theoretischen

[1] Rep. p. 441 u. 442.

[2] Noch jetzt stellen einige politische Oekonomen mitunter nur zwei Factoren im Menschen einander gegenüber: Begehren, als Ausdruck des Leibes, und Erkennen, als Ausdruck der Seele. Knies, polit. Oekon. S. 58.

Bildung, mit Einschluss selbst der Empirie und richtigen Meinung, insofern eben dieser Besitz allein zum richtigen, vernünftigen und also guten Handeln befähigt, ausmacht, natürlich mit der selbstbewussten und klar erkannten Unterschiedlichkeit der intellectuellen Werthe, die den Objecten der einzelnen Wissensgebiete bis hinauf zum höchsten, der mit Gott identischen Idee des Guten, zukommen. Daher definirt auch Plato die Weisheit als dasjenige Wissen, welches weiss, was sowohl jedem der drei zur Gesammtnatur des Menschen gehörigen Factoren einzeln für sich, als auch ihnen und ihrer Zusammengehörigkeit und insofern sie ein Ganzes, den Menschen, ausmachen, erspriesslich und heilsam ist.[1] Die Weisheit, als die auf die Praxis gerichtete Theorie, ist gleichsam die oberste berathende, erwägende und Gesetze gebende Behörde, unter welcher zwei Verwaltungsgebiete liegen, die ursprünglich zwar und für sich selbst betrachtet schon einen eignen Chef in dem ihnen selbst eigenthümlichen Geiste besitzen, darum aber, weil der eine von ihnen gar nichts taugt und der andere auch nur zufällig und auf gut Glück das Richtige findet und sich ihm anschliesst, beide zum Gehorsam und einer darauf gegründeten inneren Umwandlung ihres Geistes verpflichtet sind. Eben deshalb endlich erblickt Plato in dieser Tugend, der Weisheit, weil sie ein bewusstvolles Wissen einschliesst, auch insofern die Grundbedingung aller Tugend überhaupt, als, wo das letztere, das mit dem Wissen gegebene Bewusstsein von der Vernünftigkeit des Gewussten und die damit gesetzte Anerkennung desselben, fehlt, immer, wenn auch das Verhalten und die Handlung des Menschen sich äusserlich als fehlerlos darstellt, doch nur eine falsche, scheinbare Tugend vorhanden ist, welche aus unhaltbaren und verwerflichen Motiven entspringt.[2]

Das Weitere nun, was Plato auf Grund jenes Gedankens von der ursprünglichen Berechtigung der Vernunft zur Herrschaft verlangt, ist, dass der Mensch die Anerkennung dieser Berechtigung sowohl der Epithymie, wie auch dem Thymos gegenüber geltend macht, d. h. die Gesammtheit seiner Begehrungen, wie die Regungen und Strebungen des Gemüthes thatsächlich mit den Aussprüchen der

[1] Rep. p. 442. *Σοφὸν δέ γε ἐκείνῳ τῷ σμικρῷ μέρει, τῷ ὃ ἦρχέ τ' ἐν αὐτῷ καὶ ταῦτα παρήγγελλεν, ἔχον αὖ κἀκεῖνο ἐπιστήμην ἐν αὐτῷ τὴν τοῦ ξυμφέροντος ἑκάστῳ τε καὶ ὅλῳ τῷ κοινῷ σφῶν αὐτῶν τριῶν ὄντων.*

[2] Phaedo p. 68 u. 69.

vernünftigen Erkenntniss, der Einsicht, der Weisheit in Einklang bringt. Die rohen Begierden mit den daran hängenden Lustgefühlen müssen gänzlich gebrochen und selbst die naturnothwendigen auf das richtige und erlaubte Mass beschränkt werden; ebenso sind alle extremen Aeusserungen des Gemüths zurückzudrängen, zu zügeln und zu mässigen. Hierdurch entsteht zwischen den zum Befehlen und Regieren und den zum Gehorchen berufenen psychischen Mächten im Menschen Einklang und Freundschaft. Die Grundbedingung aber hierzu ist, dass der Mensch sich permanent eben jene Erkenntniss von der naturgemässen Unterordnung des Unvernünftigen unter das Vernünftige im Bewusstsein gegenwärtig erhält oder dass diese Erkenntniss sich zu einer persönlichen Kraft und Tugend umwandle, welche ebenso sehr in dem schon erreichten Gehorsam der der Epithymie, wie dem Thymos angehörigen Regungen und Strebungen gegen die Weisheit ihren factischen Ausdruck findet, als sie zugleich im Falle einer intendirten Untreue oder einer sich einleitenden Opposition gegen die bessere Einsicht erinnernd und zurechtweisend sich geltend macht. Diese auf einer Harmonie zwischen dem Unvernünftigen und dem Vernünftigen im Menschen beruhende, wie an das Vernunftgemässe solcher Uebereinstimmung stets mahnende und sie eben hierdurch auch aufrecht erhaltende Tugend nennt Plato die σωφροσύνη, deren Begriff durch unser deutsches Wort *Besonnenheit* besser, als durch das Wort *Mässigung* wiedergegeben wird. Für Plato liegt in diesem Begriffe allerdings auch, wie gesagt, das in den einzelnen Fällen inneren und äusseren Handelns *schon erreichte* Mass und Massvolle sowohl des Begehrens, als auch insbesondere der edleren und auf Höheres gerichteten Strebungen mit eingeschlossen, also auch die Ruhe, das Gleichgewicht und die allgemein temperirte Stimmung des Bewusstseins überhaupt. Allein er will doch, wie man aus den unten angeführten Stellen ersehen kann, in seinem Begriffe der σωφροσύνη vorzugsweise, um es mit modernen Worten zu sagen, die *dauernde Vergegenwärtigung der sittlichen Verpflichtung des Willens gegen die zum Herrschen berufene Vernünftigkeit* ausdrücken, was in unserm deutschen Worte *Besonnenheit* nicht unmittelbar mit gesetzt ist. Hiernach ist diese platonische Tugend *nicht* soviel, wie das Resultat der Vervollkommnung einer besonderen Function des menschlichen Geistes, namentlich *nicht* eine Tugend des ἐπιθυμητικόν, welches überhaupt nicht tugendhaft werden kann, wie dies von der Tugend der Weisheit in Bezug auf

das **D e n k e n** und auch von der Tugend der **s i t t l i c h e n S t ä r k e** oder der **m o r a l i s c h e n T a p f e r k e i t** in Bezug auf das *θυμικόν* gesagt werden muss, sondern eine theils aus einem gewissen Verhalten der genannten geistigen Functionen gegen einander, theils aus einem bestimmten Erkenntnissacte entsprungene und gleichsam in einem besonderen Willen abgesetzte psychische Kraft. Ebenso hört sie hierdurch auf, blos eine **n e g i r e n d e** oder blos **m ä s s i g e n d e** oder blos **h a l t e n d e** Tugend zu sein, sondern wird auch eine positive sittliche Grösse, insofern sie das in der Weisheit gegebene sittliche Mass zum Inhalte hat.[1]

Demnach liegt allerdings in der platonischen Tugend der Besonnenheit noch nichts von dem Charakter thatkräftiger Ausübung und Vollziehung Dessen, wozu die Weisheit räth und was sie als das Vernünftige im gegebenen Falle empfiehlt. Auch ist durch sie der Gewalt der Begierden, wie den Angriffen der Lust oder des Schmerzes auf das vernünftige Verhalten der Seele noch keine sie möglicher Weise überwältigende Gegenmacht zur Seite gestellt. Und ebenso wenig endlich ist durch Weisheit oder Besonnenheit eine sichere Bürgschaft dafür gegeben, dass der zum Bündniss mit der Vernunft berufene, aber doch auch in sich selbst vielfache Keime zum Unvernünftigen einschliessende Thymos seine eigenen inneren Bewegungen vor den falschen Bahnen hüte, von denen die eine zur zügellosen Wildheit, die andere zur feigen Verzagtheit und gleichsam zum schimpflichen Abfall vom eigenen Selbst hinführt. Daher nun

[1] Rep. p. 430. *Κόσμος πού τις ἡ σωφροσύνη ἐστὶ καὶ ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια, ὥς φασι, κρείττω δὴ αὑτοῦ λέγοντες [φαίνονται] οὐκ οἶδ᾽ ὅντινα τρόπον Οὐκοῦν τὸ μὲν κρείττων αὑτοῦ γελοῖον; ὁ γὰρ ἑαυτοῦ κρείττων καὶ ἥττων δήπου ἂν αὑτοῦ εἴη καὶ ὁ ἥττων κρείττων ... Ἀλλ᾽ φαίνεταί μοι βούλεσθαι λέγειν οὗτος ὁ λόγος, ὥς τι ἐν αὐτῷ τῷ ἀνθρώπῳ περὶ τὴν ψυχὴν τὸ μὲν βέλτιον ἔνι, τὸ δὲ χεῖρον, καὶ ὅταν μὲν τὸ βέλτιον φύσει τοῦ χείρονος ἐγκρατὲς ᾖ, τοῦτο λέγειν τὸ κρείττω αὑτοῦ κτλ.* p. 432. *Ὁρᾷς οὖν, ὅτι ἐπιεικῶς ἐμαντευόμεθα ἄρτι, ὡς ἁρμονίᾳ τινὶ ἡ σωφροσύνη ὡμοίωται; Τί δή; Ὅτι οὐχ ὥσπερ ἡ ἀνδρεία καὶ ἡ σοφία ἐν μέρει τινὶ ἑκατέρα ἐνοῦσα ἡ μὲν σοφὴν, ἡ δὲ ἀνδρείαν τὴν πόλιν παρείχετο, οὐχ οὕτω ποιεῖ αὐτή, ἀλλὰ δι᾽ ὅλης ἀτεχνῶς τέταται διὰ πασῶν παρεχομένη ξυνᾴδοντας τούς τε ἀσθενεστάτους ταὐτὸν καὶ τοὺς ἰσχυροτάτους καὶ τοὺς μέσους, εἰ μὲν βούλει, φρονήσει, εἰ δὲ βούλει, ἰσχύϊ, εἰ δέ, καὶ πλήθει ἢ χρήμασιν ἢ ἄλλῳ ὁτῳοῦν τῶν τοιούτων · ὥστε ὀρθότατ᾽ ἂν φαῖμεν ταύτην τὴν ὁμόνοιαν σωφροσύνην εἶναι, χείρονός τε καὶ ἀμείνονος κατὰ φύσιν ξυμφωνίαν, ὁπότερον δεῖ ἄρχειν καὶ ἐν πόλει καὶ ἐν ἑνὶ ἑκάστῳ.* p. 442.

bedarf die Weisheit eines kräftigen Vollziehers, wo sie anordnet, wie die Besonnenheit eines rüstigen Beistandes, wo sie an das Bessere erinnert und an den Gehorsam gegen die Vernunft mahnt. In dem Complex psychischer Actionen und Ereignisse, welche Plato in seinem Begriffe des *θυμικόν* oder des Thymos zusammenfasste, sind in der That sämmtliche Factoren gegeben, aus denen sich die Idee einer dritten Tugend der Art componirt, dass den genannten Bedürfnissen Genüge geschieht. Es kommt nur an auf die einheitliche Verbindung aller in einem edleren Gemüthe schon empirisch gegebenen besseren Tendenzen sowohl sammt der ihnen gegen das Schlechte einwohnenden Widerstandsfähigkeit, als auch der damit gegebenen natürlichen Kraft, für das erkannte Bessere aufzutreten, um hiermit den Inhalt für den gesuchten Begriff zu gewinnen. Plato gebraucht für diesen Begriff, womit er also alle edleren Tendenzen des Gemüths, welche die Besinnung an die von der Erkenntniss des Vernünftigen blossgelegten Unterschiede von dessen eigenen schlechteren Bestandtheilen aussondert, in eine einzige Kraft concentrirt oder, wie wir sagen würden, in einen einheitlichen moralischen Willen zusammenfasst, den Ausdruck *ἀνδρεία*, dem das deutsche Wort Tapferkeit oder sittlicher Muth zu wenig entspricht, unter dem vielmehr am besten der Besitz eines starken sittlichen Willens gedacht wird. Diese Tugend, in der sich natürlich durch die gleichzeitige Mitwirkung der Weisheit und Besonnenheit auch ein gewisses Bewusstsein von dem Vernünftigen ausprägt, hat demnach eine dreifache Aufgabe. Zunächst hält sie das Gebiet der Begierden und Triebe, der Lüste, der Schmerzen, der Betrübnisse, der verstandlosen Phantasien u. s. w. im Zaum und unterwirft es dem vernünftigen Denken. Alsdann zeigt sie sich wesentlich in der Erhaltung einer sich gleichbleibenden Energie des Wollens, die von Schwäche und Trägheit, wie von aufbrausender, zorniger Leidenschaftlichkeit und von blindem, ungestümen Thatendrange gleich weit entfernt ist. Und drittens äussert sie sich theils als die zuverlässige Vollzieherin des im Rath der Weisheit und Besonnenheit Beschlossenen, theils als eine kräftige und treue Streiterin für die Anordnungen des Verstandes und der Vernunft, wenn Lust oder Schmerz Gefahr droht.[1]

[1] Rep. p. 441 u. 442. Dass die *ἀνδρεία* der Ausdruck der eigenen inneren Bildung des *θυμικόν* ist, was wir im Text durch ihre zweite Eigenschaft andeuten, folgt aus mehreren Stellen. Rep. p. 429 u. 430.

Wie nun die drei Individualgruppen psychischer Activität, die sich Plato unter den Benennungen *ἐπιθυμητικόν*, *θυμικόν* und *λογιστικόν* substanziirt dachte, sich zur Einheit des ganzen natürlichen Menschen zusammenschliessen, so fasst endlich Plato auch den aus der Wirksamkeit der drei gezeichneten Tugenden, *σοφία*, *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*, entspringenden sittlichen Effect nochmals in einem einheitlichen Begriff zusammen und gewinnt dadurch die vierte Tugend, welche er die *δικαιοσύνη* nennt. Hiermit denkt Plato also noch weniger, als es bei der Besonnenheit der Fall war, eine durch Versittlichung einer psychischen Anlage entstandene Tugend, sondern es ist damit ein unter den genannten drei psychischen Sphären stattfindendes harmonisches Verhältniss gemeint, welches eintritt, soweit dieselben der in der Vernunft überhaupt, wie in den einzelnen drei Tugenden gesetzten sittlichen Forderung sich fügen, und welches, wie weit es thatsächlich vorhanden ist, dann allerdings auch, ähnlich der Besonnenheit, sich wie eine selbstständige sittliche Kraft äussert. Daher, sagt Plato, gehört zur *δικαιοσύνη*, dass jede geistige Function nur Das, was ihr obliegt, erstrebend oder zurückhaltend, hervor oder zurück tretend, thut, sowie, dass keine von ihnen sich an die Stelle einer anderen setzt, also nicht etwa das zum Gehorsam Berufene anfängt zu regieren und das zum Befehlen Bestimmte gehorcht. Jede Uneinigkeit im Inneren zwischen der Vernunft und dem Unvernünftigen, ja selbst ein möglicher Widerstreit zwischen den Tendenzen der Tugend hört auf.[1] Desgleichen liegt in ihr die innere Consequenz, Ordnung, Treue, Sicherheit, wodurch das sittliche Handeln auf Grund der Einsicht und der überwachenden Besonnenheit sich auszeichnet, sowie eine durchgängige Uebereinstimmung aller Sphären des Handelns, mag es Sachen oder Personen, Leibliches oder Geistiges, private oder öffentliche Angelegenheiten betreffen, mit den leitenden Principien, welche Einsicht und Weisheit feststellen. Kurz, man erkennt deutlich, dass Plato auch hier vielerlei sittliche Momente in **einen** Gedanken zusammengefasst hat, wie wenn er die Einheitlichkeit der Tugend oder die Sittlichkeit als vollendeten Besitz der Person auszudrücken beabsichtigte.[2]

[1] Ein solcher Widerstreit selbst zwischen Tugenden findet nämlich, sagt Plato im Staatsmann p. 306, möglicher Weise zwischen der *ἀνδρεία* und der *σωφροσύνη* statt.

[2] Rep. p. 444. *Τὸ δέ γε ἀληθές, τοιοῦτον μὲν τι ἦν ἡ δικαιοσύνη, ἀλλ' οὐ περὶ τὴν ἔξω πρᾶξιν τῶν αὑτοῦ, ἀλλὰ περὶ τὴν ἐντὸς ὡς ἀληθῶς, περὶ*

Nach dieser dogmatischen Darstellung der platonischen Tugendlehre bleiben uns nun noch einige besondere zu der letzteren gehörige Punkte zu erwähnen übrig, welche dazu dienen, die bis jetzt gewonnene Kenntniss von dem systematischen Fortschritte des in Frage stehenden Gegenstandes durch Plato zu vervollständigen.

Zunächst nämlich, um sogleich an das zuletzt Erwähnte wieder anzuknüpfen, macht es sich ganz augenscheinlich gerade in der Begriffsbestimmung derjenigen Tugend, welche Plato die *δικαιοσύνη* nennt, vorzugsweise bemerkbar, dass die von ihm mit der sokratischen Definition der Tugend vorgenommene Abänderung nicht geeignet gewesen ist, eine wissenschaftliche Erkenntniss des sittlichen Grundes vom Recht und von der Gerechtigkeit zu fördern. Sokrates berief sich, wie dem Leser im Gedächtniss sein wird, hierbei ohne alle Umwege auf einfache und Jedermann einleuchtende Thatsachen des Bewusstseins, wie sie sich bei einer verständigen Auffassung des Individuums und seiner gegebenen Gebundenheit an göttliches ungeschriebenes und an menschliches politisches Gesetz nach seiner Ueberzeugung unverweigerlich aufdrängen. Daher weiss man bei Sokrates genau, was er meint und will, wenn er von Recht und Gerechtigkeit spricht; und wie unaufgeklärt auch in seiner Theorie die ersten ethischen Prämissen bleiben, aus denen sich überzeugend die sittliche Verpflichtung des Willens in dem Recht und in der Gerechtigkeit herleiten liesse, so hat er dafür die Sprache des Rechtsbewusstseins oder überhaupt des Gewissens desto stärker in der Form des Axioms geredet. Bei Plato dagegen gewinnt der Begriff der *δικαιοσύνη*, welches Wort wir durch G e r e c h t i g k e i t gar nicht mehr übersetzen dürfen, einen theils von einer psychologischen Ansicht, theils von schon anderweitig definirten, in ihrer Art selbstständigen Tugenden abhängigen Sinn, in welchem man, streng ge-

ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ, μὴ ἐάσαντα τἀλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὑτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τα οἰκεῖα εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὑτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ ξυναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥςπερ ὅρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα ξυνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σώφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἤδη, ἐάν τι πράττῃ ἢ περὶ χρημάτων κτῆσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ περὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια ξυμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πρᾶξιν, ἣ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σώζῃ τε καὶ ξυναπεργάζηται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πρᾶξιν, ἣ ἂν ἀεὶ ταύτην λύῃ, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν.

nommen, unmittelbar keinen Anknüpfungspunkt weder für das Recht noch für die Gerechtigkeit entdecken kann. Es wird hierdurch der in der platonischen Theorie liegende Vorzug nicht herabgesetzt, der darin besteht, dass Plato ohne Zweifel und wie er ausdrücklich selbst hervorhebt, wie überall, so auch bei seinem Begriff der δικαιοσύνη, wie weit dieselbe, wovon hier allein die Rede ist, als Tugend des Individuums gedacht wird, die bewusstvolle Vernünftigkeit und die in der inneren Gemüthsform liegende Gesinnung als das Wesentlichste der Sittlichkeit ansieht und eben deshalb auch das offenbare Streben gehabt hat, Das, was wir heut zu Tage die Legalität des Handelns nennen, auf einen tieferen inneren sittlichen Grund zurückzuführen. Wird aber gefragt, wo ein solcher liegt, so kann er weder in der blossen Mässigung und Regelung der Begierden und Lüste, noch in dem Gehorsam der zum Handeln hindrängenden Strebungen des Gemüths gegen das einsichtsvolle Denken, noch in dem Satze liegen, dass eben das letztere allein zu herrschen, zu rathen und zu regieren berufen sei. Ebenso wenig kann man ihn aber auch andererseits in der Idee einer Einstimmigkeit und Harmonie zwischen Vernunft und Unvernünftigem, in der Ordnung, Consequenz und Selbsttreue der geistigen Functionen gegen sich und ihren Beruf erblicken, weil auch das hierin liegende Sittliche immer noch ein specifisch Anderes ist, als dasjenige sein muss, worin Recht und Gerechtigkeit, also Formen des Sittlichen, in denen ein verpflichtendes Band zwischen der Sphäre des Wollens und der Handlung mehrer Personen liegen soll, ihre Begründung finden. Die dunkle Stelle, die hier dunkler ist, als bei Sokrates, liegt in dem Begriffe der Vernünftigkeit, Einsicht, Weisheit, der zu allgemein ist, um die Frage aufzuklären, und den Plato am allerwenigsten, selbst wenn man sich auch erlaubt, ihn auf alles Dasjenige, was Plato in seinen Schriften als das von ihm Gewusste und Erkannte angiebt, zu beziehen, mit denjenigen specifisch sittlichen Erkenntnissen ausgefüllt hat, in denen ein begründendes Princip für Recht und Gerechtigkeit wahrgenommen werden könnte. Wenn wir uns nicht irren, so giebt die hierher gehörige Stelle in der Schrift über den Staat, wo er seinen Begriff der δικαιοσύνη mit der gewöhnlichen Vorstellung von der Gerechtigkeit in Verbindung bringen will, es gewissermassen zu erkennen, dass Plato eine zu grosse Entfernung seines Denkens von dem specifischen Inhalte dieser Vorstellung selbst gefühlt habe. „Kann wohl Jemand, fragt er, dessen Inneres so, wie wir oben angegeben haben, constituirt und der also

in unserem Sinne ein ἀνὴρ δίκαιος ist, ihm anvertrautes Geld unterschlagen? Wird ein Solcher nicht fern bleiben von Tempelraub Diebstahl, Verrath? Wird er falsch schwören und ein gegebenes Versprechen nicht halten? Wird er Ehebruch treiben, die Aeltern nicht ehren und sich gegen die Götter vergehen? Gewiss nicht, und zwar wird er dies nicht thun, weil in ihm selbst Das herrscht, was herrschen soll, und Das gehorcht, was gehorchen soll; und — nichts Anderes mithin kann die Gerechtigkeit (wenn wir das gewöhnliche Wort hierfür gebrauchen) sein, als eben diejenige Kraft, welche bewirkt, dass der Einzelne oder auch ein ganzer Staat eben ein solcher ist und sich als solcher beträgt, wie wir ihn im Bilde geschildert haben."[1] Kein Logiker hätte diese Folgerung, die auch bei Plato nur eine emphatische Behauptung ist, als aus seinen Prämissen sich ergebend zugestanden, und es ist namentlich daran sehr zu zweifeln, dass irgend Einer von den Trägern antisocialer Tendenzen, wie wir sie früher kennen lernten, irgend welche Beweiskraft in solchem Räsonnement sollte erblickt haben. Nur das Eine vielmehr lässt sich annehmen, dass es vorzugsweise auch hier die ästhetische Schätzung des Massvollen, der Ordnung, der Symmetrie gewesen sein mag, welche in Plato's Geiste den Mangel des Beweises ersetzte, indem sich allerdings durch die eben genannten Begriffe eine Verbindung zwischen dem platonischen und dem gewöhnlichen Begriffe von der Gerechtigkeit stiften lässt, weil Mass, Ordnung und richtige Zusammenfügung nicht blos ein Erfolg des Rechts und der Gerechtigkeit, sondern auch ein wesentliches Merkmal beider zu sein scheint. Dies bestätigt sich noch mehr durch die Art und Weise, wie Plato die genannte Tugend in seiner Staatslehre, also zum Ausdrucke eines dem individuellen correspondirenden sittlichen Verhaltens einer politischen Gemeinde verwendet: wobei denn freilich auch die Wahrheit, dass Recht und Gerechtigkeit schlechterdings nicht blos in Ordnung, symmetrischer Gliederung und Umgränzung jedes Einzelnen gegen das Ganze liegen können, noch deutlicher hervortritt.

Ein zweiter Punkt, der noch erwähnt zu werden verdient, liegt in dem Einflusse, den die von Plato gehegte psychologische oder anthropologische Ansicht auf seine Behandlung der Frage nach dem Ursprunge der Schlechtigkeit im Menschen und wie weit hierbei eine Freiwilligkeit stattfinde, ausgeübt hat. Die entgegengesetzte

[1] Rep. p. 443.

Frage, nach dem Ursprunge des Guten im Menschen und wie weit hierbei eine Freiwilligkeit stattfinde, hat Plato in einer doppelten Weise beantwortet: einmal durch das, was er vom menschlichen Gut und Glücke lehrt, alsdann durch seine eben mitgetheilte Ansicht von der Tugend. Die Freiwilligkeit versteht sich hierbei für Plato ganz von selbst. Auch er sagt, wie Sokrates, dass ein Jeder nur das Gute wolle. Wir wissen aber, dass dieses Wollen etwas ganz Anderes ist, als was wir jetzt unter Wollen verstehen: das platonische Wollen ist, nach dem Sinne jenes Satzes, nur der vorausgesetzte allgemeine Trieb jedes Lebendigen nach einem Wohl, dem eine ebenso natürliche Abneigung vor Uebel und Unglück zur Seite steht. Was ausser diesem Wollen Plato sonst noch vom Wollen weiss, liegt in seinem Begriffe des Thymos, und wir haben, wie weit es möglich war, zugestanden, dass gewisse Bestandtheile in dem Umfange dieses Begriffes sich dem exacten Begriffe des Wollens annähern. Dennoch bleibt auch für diesen Fall das Sittliche, wie weit es dadurch auch aus der Sphäre der blossen Vorstellung oder des Begriffs oder der rein theoretischen Action überhaupt in das Bereich wirklicher und bewusstvoller Strebung und persönlicher Aneignung hinübergeführt sein mag, immer noch mit dem grossen Makel behaftet, seinen Sitz ausser dem eigentlich Vernünftigen im Menschen, vielmehr direct in einem nach platonischer Fassung an sich unvernünftigen Theile der menschlichen Natur aufgeschlagen zu haben. Nur die Tugenden der σοφία und der σωφροσύνη, der Weisheit und Besonnenheit, bilden eine innere Eigenthümlichkeit, einen Vorzug und eine Kraft des unsterblichen und göttlichen Seelentheiles im Menschen. Die ἀνδρεία, die sittliche Energie, der moralische Muth, die ethische Rüstigkeit, ist die Tugend eines vergänglichen Bruchtheiles der Menschennatur, der es überdies auch nie weiter, als einerseits zur nachahmenden, richtigen Vorstellung des Vernünftigen und andererseits zum Gehorsam und zur Dienstfertigkeit bringt, niemals aber zu einer wirklich selbstständigen, das frei Erkannte sich mit Freiheit aneignenden Existenz gelangt. Und die δικαιοσύνη endlich ruht auf Elementen von doppelter, von sterblicher und unsterblicher, von vernünftiger und unvernünftiger Natur. Hiernach ist und bleibt es richtig, sowohl, dass Plato trotz dem von uns selbst ausdrücklich hervorgehobenen Fortschritte, Sokrates gegenüber das Sittliche mehr in die Region der Persönlichkeit und der praktischen Ichheit gebracht zu haben, doch immer noch in die rein logische, theoretische Seite der

menschlichen Natur, die blos intellectuelle Action, zu hoch stellt und sie von der praktischen Seite derselben zu schroff absondert, als auch, dass eben jene Ueberschätzung, wie diese Absonderung, keinen richtigen Begriff von dem Verhältnisse des Wollens zur Erkenntniss, zum Wissen, zur Einsicht d. h. nach Plato zum Guten, und ebenso zum Schlechten, zulässt.

Am deutlichsten zeigt sich dies nun in der bekanntlich noch nach der Schrift über den Staat verfassten Abhandlung über Gott und die Welt oder im Timäos an jener Stelle, wo Plato die Behauptung, dass Niemand absichtlich und mit Willen schlecht sei, ebenso auf die Nachweisung physiologischer Abhängigkeit der Seele gründet, wie er die andere Behauptung, Jedermann wolle das Gute, auf einen gleichfalls vorausgesetzten allgemeinen Trieb stützt: in dem einen, wie in dem anderen Falle kann von einer freien Motivirung und also auch vom eigentlichen Wollen nicht die Rede sein. „Unter Krankheit der Seele, sagt Plato, verstehe ich Mangel an klarem und richtigem Denken, der sich theils als Wahnsinn, theils als Unwissenheit ausspricht, und alsdann Alles, was das Eine oder Andere hervorzubringen im Stande ist. Von solcher Art sind alle zu starken Lust- und Schmerzgefühle, durch welche der richtige Verstandesgebrauch aufgehoben wird. Insofern diese aber durch gewisse Processe im Körper verursacht sind, muss auch die Unfähigkeit zur Ueberlegung und die damit zusammenhängende Schlechtigkeit auf Rechnung der Leibesconstitution gebracht werden, sowie, wenn Jemand ohne Unterricht und Erziehung aufwächst und schlecht wird, diese Schlechtigkeit nicht durch ihn, sondern durch die Aeltern verschuldet ist. Kurz, es ist nicht richtig, dem Schlechten über seine Beschaffenheit in dem Sinne, als ob er selbst sie freiwillig in sich erzeugt hätte, einen Vorwurf zu machen, sondern die Schuld liegt immer in zwei Ursachen: entweder wirken die schlechten Säfte im Leibe auf die drei Regionen des Seelenlebens verderblich ein, indem sie in der einen Verstimmung und Missmuth, in der anderen freche Ausgelassenheit und muthlose Verzagtheit und in der höchsten dritten Vergesslichkeit und Ungelehrigkeit erzeugen, oder aber es fehlt an Erziehung, anständiger Beschäftigung und Unterricht."[1] Wir folgen Plato nicht weiter in die Lehren, die er hieraus rücksichtlich der zweckmässigsten Behandlung des Körpers und des richtigen Verhältnisses zwischen dem

[1] Tim. p. 86. Im Sophist p. 288 erscheint dieselbe Lehre anders ausgedrückt.

letzteren und den specifischen Thätigkeiten zieht, begnügen uns vielmehr damit, gezeigt zu haben, wie nicht blos schon in der Tugendlehre Plato's als solcher die zu isolirt gesetzte Action des Denkens und Erkennens sich schwach zeigte gegenüber der Epithymie und dem Thymos, sondern auch die dem Thymos übertragene Rolle, den Mangel an Wirkungsfähigkeit des Denkens durch eigene Thatkraft zu ersetzen, selbst wiederum durch andere anthropologische Folgerungen überflüssig gemacht wird. Das Resultat dieser Fehler ist, dass schliesslich das zuerst in der Theorie verächtlich Behandelte in der Praxis das Wichtigste und das in der Theorie zuerst für ausserordentlich stark und allein alles Gute erzeugend Gehaltene in der Praxis das Schwächste und Abhängigste wird.[1]

Schliesslich lässt sich noch die Frage aufwerfen, ob Plato sowohl in Bezug auf die Tugend, als auch in Bezug auf deren Gegentheil, die Schlechtigkeit und das Laster, ausser den schon angegebenen Theilungen beider Begriffe, die Theilung entweder noch weiter fortgesetzt oder aber vielleicht noch eine andere von einem neuen Gesichtspunkte geleitete Classification gegeben habe. Man erkennt leicht, dass, wie die platonische Tugendlehre angelegt ist, sie direct zu einer weiteren Theilung des Tugendbegriffes keinen Anlass giebt. Dennoch ist es auffallend, dass Plato die specifische Bedeutung seiner vier Cardinaltugenden nicht dadurch weiter verfolgt hat, dass er theils die verschiedenen Arten von Begierden, theils die besonderen Aeusserungsweisen des Thymos, wie auch die verschiedenen Objecte, auf welche die Strebungen desselben gerichtet sein können,

[1] Der Hauptfehler der platonischen Tugendlehre nach dieser Seite liegt darin, dass Plato die den Tugendbegriffen zum Grunde liegende sittliche Werthschätzung nicht von den empirischen psychischen Zuständen und Verhältnissen loszutrennen und auf dasjenige Object zu beziehen verstand, worauf sie allein bezogen werden muss, nämlich auf die im logischen Begriffe d. h. unabhängig von jedem empirischen Objecte gedachte Willensthätigkeit. Man muss, mit anderen Worten, erst gelernt haben, sowohl das Ideal jeder einzelnen Tugend, als auch das Ideal der Tugend überhaupt zu zeichnen, ehe man es mit dem wirklichen Menschen in Zusammenhang bringt. Die Frage, was die Tugend in ihrer sittlichen Wahrheit ist, ist gänzlich verschieden von der Frage, wie die Tugend im Menschen entsteht oder wie sich in ihm ein Wollen bildet und dieses Wollen für das in der sittlichen Erkenntniss dargereichte Gute gewonnen werden kann. Die Vermischung zwischen Moral, Psychologie und Physiologie, welche wir hier schon im Anfange der Ethik antreffen und die noch schlimmer ist, als die Vermischung der Moral mit der Metaphysik, zieht sich durch die ganze Geschichte der Ethik bis auf unsere Zeit.

unter dem Lichte jener Tugenden in Erwägung zog. Nur wenige einzelne Fälle dieser Art kommen vor, wie z. B. die Frömmigkeit als unter den Begriff der *δικαιοσύνη* fallend und ausserdem noch in Verbindung mit der *σωφροσύνη* und *ἀνδρεία* der Edelsinn und die Freigebigkeit oder die Grossmuth, und in Verbindung mit der *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη* und *ἀνδρεία* noch die Freiheit und Wahrhaftigkeit genannt werden.[1] Was die letzteren beiden Tugenden betrifft, so scheint die *ἐλευθερία* auf den Gedanken bezogen werden zu müssen, den auch Sokrates stark hervorhob, dass die Einsicht, die zu herrschen bestimmt ist, soweit sie vorhanden ist, frei mache, und die *ἀλήθεια* hängt wahrscheinlicher Weise mit dem Begriffe zusammen, den wir als einen Factor in dem Bilde des menschlichen Gutes und Glückes angetroffen haben. Rücksichtlich der Theilung der Schlechtigkeit oder des Lasters dagegen, wovon es ausdrücklich heisst, dass es, gegenüber der Einheit und Gleichartigkeit der Tugend, unendlich vielfältig sei[2], findet Plato einen natürlichen Grund zu einer neuen Theilung, ausser der schon aus dem Timäos oben erwähnten, darin, dass er gewisse extreme Richtungen theils der Epithymie theils des Thymos in dem Sinne auffasst und schildert, wie wenn in jeder von ihnen der ganze Mensch gefangen genommen und also seine dominirende Gemüthsart dadurch bestimmt wäre. Unter diesem Gesichtspunkte hebt er besonders vier schlechte Gemüthsverfassungen oder von der Tugend abweichende Lebensweisen hervor. Da jedoch die Art, wie Plato diesen Gegenstand behandelt, eng mit seinen politischen Lehren oder vielmehr mit seiner Würdigung und Beurtheilung der Zeitgenossen vom politischen Standpunkte aus zusammenhängt, so muss das Nähere hierüber in einem späteren Kapitel erwähnt werden. —

[1] Rep. p. 402, p. 536. Phaedo p. 115.
[2] Rep. p 445.

VIERTES KAPITEL.

a. Die Anfänge einer Systematisirung der angewandten Ethik auf Grundlage der sokratischen Unterscheidung zwischen Wissen und Nichtwissen.

b. Die Analyse der staatlichen Gesellschaft und die Definition der politischen Functionen.

Wir halten den Gesichtspunkt fest, dass Plato durch die Lehren, welche in den vorhergehenden Kapiteln sowohl über den Begriff des Guten im Allgemeinen, als auch über die beiden concreten Formen, das menschliche Gut und Glück einerseits und die menschliche Tugend andrerseits, worin derselbe seine nächste besondere Verwendung findet, ihrem Hauptinhalte nach dargestellt sind, gewissermassen den fundamentalen oder theoretischen Theil seiner Doctrin abgehandelt habe. Desgleichen fassen wir diesen Theil so auf, als ob darin diejenige ethische Erkenntniss niedergelegt sei, welche das Individuum oder der Privatmann, wenn man ihn in Gedanken aus der staatlichen Gesellschaft heraushebt oder wenn er der letzteren sich selbst mit seinem relativ in sich abzuschliessenden Leben entgegenstellt, über die Frage unterrichtet, wie und worin von ihm das Gute zu suchen sein würde. Es wird mit dieser Trennung nicht blos ein logischer Unterschied angedeutet, an den unser jetziges Denken gewöhnt ist, indem wir einen angewandten und einen theoretischen oder allgemeinen Theil der Ethik zu unterscheiden pflegen; sondern die Meinung ist, dass auch Plato selbst, wenn auch nicht ausdrücklich die Unterscheidung ausspricht, doch die Sache so, wie eben angegeben wurde, muss gedacht haben. Die Neueren untersuchen zwar in dem theoretischen oder allgemeinen Theile der Ethik die Natur des Ethischen nur principiell und in völliger Allgemeinheit, wie es der Voraussetzung nach für alle Vernunftwesen Giltigkeit haben soll; für den angewandten Theil aber bestimmt das principiell Erkannte den Inhalt insofern, als das Individuum, die Gesellschaft und der Staat als dazu berufen angesehen werden, dasselbe in sich aufzunehmen, zu erzeugen und in bestimmten lebendigen Verhältnissen zu realisiren. Bei Plato fällt dieser allgemeine Theil dagegen noch ganz mit der Voraussetzung des menschlichen Individuums zusammen, d. h. Plato entwickelt darin

das Ethische so, wie es noch naturwüchsig mit dem Individuum verbunden ist, und wie wenn es ausschliesslich für den Menschen als solchen Giltigkeit hätte. Für die historische Berechtigung zu diesem Unterschiede führen wir hier nur einen einzigen Punkt an. Wir meinen nämlich, dass der Gedanke, wie man ihn häufig fasst, als ob alle griechische Ethik gar nicht anders, als nur in einer gewissen Identität mit Politik existire, analog der gewöhnlichen Annahme, dass auch der Grieche gar nicht anders, als nur wie ein Theil des Staates, also als Bürger, existirt habe, in solcher Allgemeinheit genommen sicherlich unbegründet ist. Man vergegenwärtige sich vielmehr dieser Annahme gegenüber nicht blos die Moral des Sokrates überhaupt, sondern speciell den so oft von ihm ausgesprochenen und auch von Plato adoptirten Satz, dass, wer sich mit Staatsangelegenheiten befassen wolle, nothwendig zuvor sich mit sich selbst beschäftigen d. h. an sich selbst die Hand der Selbstbildung und Selbsterziehung gelegt haben müsse. Man begreift dann, dass hier ausdrücklich das Individuum mit seiner ethischen Aufgabe von dem Staat losgesondert und auf seine eigene innere Selbstständigkeit zurückgewiesen wird. Oder man denke an den noch allgemeineren Satz bei Plato, dass nicht das Individuum ein Product oder ein kleiner Abdruck des Staates, sondern dass umgekehrt der Staat ein Resultat und Abbild Dessen sei, was in dem Individuum ist. Dieser letztere Satz, der im Grunde genommen nur die nothwendige Consequenz von jenem Gedanken des Sokrates ist, muss als eine hervorragende und bedeutungsvolle Neuerung von Seiten der sokratisch-platonischen Ethik angesehen werden, worin sich ihr Wesen so sehr ausspricht und den sie selbst so hoch anschlägt, dass, wie wir wissen, sich dadurch auch die Abhängigkeit der Politik nicht blos, wie weit sie psychologische, sondern auch wie weit sie ethische Doctrin ist, von denjenigen Lehren ergab, die schon als Ethik des Individuums feststanden. Der volle Beweis für die Richtigkeit unsrer Ansicht über die innere Abhängigkeit der verschiedenen Theile der platonischen Ethik von einander fällt jedoch erst in den letzten Abschnitt dieser Darstellung: hier, an dieser Stelle, ist sie nur darum ausgesprochen, weil wir aus ihr das historische Motiv für den Inhalt des gegenwärtigen Kapitels hernehmen wollen.

Ist nämlich das Ethische in der Erkenntniss Dessen enthalten, was unter dem menschlichen Gut und Glück, sowie unter der menschlichen Tugend zu verstehen ist, und soll andrerseits, wie es nun

auch bei Plato wirklich der Fall ist, dieser Erkenntniss als einziges Object für eine noch umfangreichere Darstellung desselben Gutes und derselben Tugend sich nur der Staat dargeboten haben, so dass bei ihm alle die übrigen noch zwischen dem Individuum und dem Staate liegenden anderweitigen zur Receptivität für ein ethisches Leben berufenen Formen und Verhältnisse, wie die Familie oder das Haus und die zwei- und mehrgliedrigen Gesellschaften, so gut, wie gänzlich fehlen[1], so ist gleichsam schon a priori anzunehmen, dass der Uebergang von jenem ersten Gliede zu diesem zweiten, vom Individuum auf den Staat, doch nicht so schroff und unvermittelt in Plato's Denken hat stattfinden können, wie man es gewöhnlich annimmt. Es muss zwischen beiden noch eine Reihe von Gedanken in der Mitte stehen, die sich entweder auf gewisse selbstständige Träger einer sittlichen Function oder auf den Apparat in der Hand solcher Träger zu beziehen haben, durch welchen die Fortpflanzung der ethischen Aufgabe auf den Staat zu Stande kommt. Und in der That, was sich von vornherein als höchst wahrscheinlich vermuthen lässt, ist nach unsrer Meinung auch in Plato's Schriften wirklich gegeben.

Man muss sich jetzt den von Sokrates überkommenen Gedanken einer socialen Reform oder überhaupt eines bessernden Einflusses auf die Zeitgenossen und die atheniensischen Mitbürger insbesondre, den wir oben ausdrücklich geschildert haben, hier recht lebhaft vergegenwärtigen, wie er unstreitig auch in Plato's Geiste eine höchst bedeutende und anhaltend wirkende Kraft war. Bei Sokrates aber stand dieser Gedanke im Lichte einer göttlichen Berufung und wurde andrerseits von ihm in der schlichten und einfachen Weise des täglichen Umgangs mit den Einwohnern und der dabei geführten Unterhaltung verwirklicht. Bei Plato dagegen hat sich die persönliche Beziehung seines Lehrers zur Gottheit schon zur sachlichen und objectiven Beziehung alles Sittlichen d. h. des Guten und Wahren zur Idee Gottes umgewandelt. Plato sieht nicht sich an als den göttlichen Auftrag seines Lehrers in seiner Person fortsetzend,

[1] Unter den Formen der ethischen Receptivität d. h. unter den Verhältnissen, die dazu angeordnet sind, ein specifisches sittliches Leben in sich auszuprägen, versteht der Verfasser die Individualität, den Charakter, die Beschäftigungsweise, das Dienstverhältniss, das Liebesverhältniss, das Freundschaftsverhältniss, die Familie, die gesellschaftlichen Gruppen und den Staat. Vorschule der Ethik S. 136—271.

sondern die Sache selbst hängt seiner Ueberzeugung nach realiter von Gott ab, und die Aufgabe des Handelns ist für ihn zu allererst eine Aufgabe des Nachdenkens und der Erkenntniss geworden. Insofern Plato aber diese Ueberzeugung für weit über die Fassungskraft der gewöhnlichen Menschen hinausgehend dachte, konnte ihr Object auch für ihn immer nur der letzte leuchtende Punkt sein und bleiben, auf den er in die Ferne hinauswies, wie auf die Stelle, nach der alles Denken und Thun zwar hinstrebe, die aber nur von wenigen einzelnen, vorzugsweise begabten Menschen erreicht werde. Aus der praktischen Richtung fiel also dieser Punkt unmittelbar darum als massgebend weg, weil er von Plato selbst — zu hoch gestellt war: nur die daraus fliessende Gesinnung blieb und gleichsam der Schein der Heiligung, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, der sich durch das Bewusstsein von der inneren realen Abhängigkeit alles Denkens und Thuns von der Gottheit ebenso sehr um die Bestrebung des Individuums, ihr ähnlich zu werden, wie um die Aufgabe verbreitete, auch den ganzen Staat in dieselbe Richtung und dasselbe Streben hinüberzuführen. Ausser dieser veränderten Stellung aber, die der Gedanke von der Relation des Menschlichen zum Göttlichen bei Plato hat, blieb auch das Mittel, wodurch Beide, Sokrates und Plato, eine Befriedigung für ihren Trieb zur socialen Reform und Verbesserung, also auch, nach ihrem Sinne, zur Beglückung Athens suchten, nicht ganz dasselbe. Zur Betheiligung zwar am politischen Leben durch massgebendes Handeln in öffentlicher Stellung ging Plato ebenso wenig über, wie dies Sokrates gethan hatte. Andrerseits konnte er aber auch jene Methode des Sokrates, im täglichen Umgang durch Correction einzelner Begriffe, Ansichten, Tendenzen, Vorurtheile reformatorisch zu wirken, gleichfalls nicht fortsetzen. Hierzu war Plato theils, so zu sagen, zu wissenschaftlich gesinnt, theils hatte sich, wie wir wissen, überhaupt die Form der Mittheilung um diese Zeit in Athen schon selbst zu sehr geändert, war schon zu sehr doctrinelle Rede, also Vortrag und Schrift, geworden, als dass Plato Das, was er sich als Ziel seiner Wirksamkeit vorgesetzt hatte, durch das sokratische Verfahren wirklich zu erreichen glauben konnte. Durch dieses Verfahren war aber doch einerseits auch wiederum die Aufmerksamkeit auf die factischen Zustände der atheniensischen Cultur, auf die sie bestimmenden und auf sie einwirkenden sachlichen und persönlichen Potenzen, auf die Art und den Umfang, wie die Einwohner an ihr participirten, auf die Unterschiede der einzelnen Re-

gionen innerhalb der Bevölkerung, in denen die Culturrichtungen lagen, sowie auf die Verschiedenheit der letzteren selbst hingelenkt. Es ist schon an einer früheren Stelle im Voraus auf den Erfolg hingewiesen, den Sokrates hierdurch bei seinem denkenden Schüler Plato hervorbrachte, und es wird daran hier zurückerinnert, um es mit Dem, was wir jetzt beabsichtigen, dem Leser klar zu machen, in die richtige Verbindung zu bringen. Dieser Erfolg endlich, den die sokratische Methode gehabt hat, das empirische Material, welches die ethische Cultur zusammensetzte, und die hauptsächlichsten Potenzen, von denen seine Bearbeitung abhing, der Aufmerksamkeit Plato's näher zu rücken, verband sich in dem Geiste des Letzteren mit dem Beiden, Sokrates und Plato, gemeinschaftlichen und durch den platonischen Fortschritt in nichts alterirten Gedanken, dass das einzige und allein wirksame Mittel, menschliches Gut und Glück, wie menschliche Tugend, auch über den Kreis des Individuums hinaus in die Sphäre des Staates auszudehnen, in der Verbreitung der Einsicht und Intelligenz, sowie in den diese Verbreitung fördernden Thätigkeiten gesucht werden müsse. Was lag nun näher, als dass Plato, von diesem Gedanken ausgehend und unter dem Einflusse der angegebenen anderweitigen Momente stehend, sich, ehe er die ethische Forderung auch für den Staat in seiner Weise durch Darlegung seiner eigenen Mittel zu erfüllen suchte, sich allein zuvor danach umsah, was in solcher Hinsicht im schon vorhandenen Staat lebendig thätig entweder war oder sein könnte, um das von solcher Art Gefundene nicht mehr blos, wie Sokrates that, gelegentlich von guter oder schlechter Seite zu beleuchten, sondern es seiner wirklichen Natur und Beschaffenheit nach in der ihm gewohnten Weise wissenschaftlicher Erörterung festzustellen? Mit anderen Worten: zwischen der reformatorischen Lehre Plato's, die seine Politik und was damit zusammenhängt, seine Staatspädagogik, ausmachen, und seiner allgemeinen Ethik, welche in der Lehre vom menschlichen Gut und Glück, wie von der menschlichen Tugend, enthalten ist, liegt ein Bruchstück theils empirischer theils logisch ergänzender Betrachtung des Staates und des öffentlichen Lebens in der Mitte, welches von der einen zu der anderen Lehre den Uebergang bildet. Und insofern dasselbe sich, wie eben erwähnt, als eine Fortsetzung an gewisse von Sokrates schon angefangene Betrachtungen anschliesst, muss es gleichfalls noch als zur systematischen Fortbildung der Ethik

gehörig angesehen werden und steht deshalb hier an seinem natürlichen Platze.

Fragt man nun, was wir unter diesem Bruchstück meinen, so umfasst es nach unserer Vorstellung alles Dasjenige, was wir bei Plato sowohl von den im atheniensischen Staat vorzugsweise auf die ethische Seite des Lebens einwirkenden Klassen öffentlicher Berufsarten, als auch über die Natur der Beschäftigungen, Künste und Doctrinen gesagt finden, die auf einen ethischen Erfolg hinauslaufen. Solche Klassen öffentlicher Berufsarten waren aber in diesem Staate, ausser denen der Schulmeister und Dichter, noch die der Rhetoren, Sophisten, Demagogen, Staatsmänner und Philosophen. Diese fallen unter den genannten Gesichtspunkt; denn was solche Leute im Staate treiben, wie sie ihr Handwerk, ihre Kunst, ihren Beruf, ihre Praxis, den Zweck ihres Thuns auffassen und ihre Aufgabe ausführen, davon hängt es ab, welche Richtung und Form das Leben der Bürger annimmt, ob dieses zum Glück und zur Tugend oder zur Schlechtigkeit und zum Verderben hingeführt wird. Ist es demnach ohne Zweifel auch wichtig, dass über die Kunst und Thätigkeit derselben sich eine richtige Ansicht verbreitet, so kommt es auch wesentlich auf die wahre und giltige Erklärung ihrer Kunst, sowie auf die Feststellung der wesentlichen Aufgabe derjenigen Doctrin an, die solche Kunst und Thätigkeit lehren will. Diese Doctrinen, wie viele es deren giebt, sind daher die Theile der angewandten Ethik, welche die Erkenntniss des Ethischen mit dem Leben vermitteln d. h. im Leben geltend machen und das Leben der Menschen selbst nach ihr lenken, umgestalten und zu einem Ausdruck des Ethischen erheben sollen.

Wir haben nun schon früher den Leser mit dem ausserordentlichen Gegensatze bekannt gemacht, in welchem sowohl Sokrates, wie auch Plato, zu den genannten Klassen von Menschen im Staat und deren Thun und Treiben stand. Die Schilderung dieses Gegensatzes war aber eben nur der Ausdruck der Gesinnung und des höheren sittlichen Strebens beider Männer überhaupt, wodurch sie namentlich über die gewöhnlichen Träger der Rhetorik, der staatsmännischen Kunst und der Philosophie hervorragten. Sokrates überdies kam in seiner überwiegend praktischen Tendenz bei der Besprechung und logischen Verfolgung dieses Gegensatzes nicht weit über die negative Wirkung hinaus, nämlich zu zeigen, dass Lehre und Thätigkeit der genannten Art von Menschen wenig taugten und mehr verderblich, als nützlich wären, oder, was er andrerseits als positive

Berichtigung aufstellte, war, wie bedeutend es seinem Sinne nach auch gewesen ist, doch entweder nur emphatische Behauptung oder wurde immer nur an einem concreten Falle nachgewiesen, war also noch keineswegs in doctrineller und systematischer Form dargelegt. Plato dagegen ging, ausserdem dass er allerdings auch in derselben Weise sich zu äussern fortfuhr, doch andrerseits zugleich in die eigentliche scientifische Behandlung des Gegenstandes über, und diese allein ist es, mit der wir es hier zu thun haben.

Unter den genannten Klassen öffentlicher Berufsarten konnte aber natürlich die Demagogie es zu einer Doctrin überhaupt nicht bringen, oder sie fällt auch möglicher Weise mit einer der übrigen, wie namentlich mit der Rhetorik und der staatsmännischen Kunst und Thätigkeit zusammen und bildet dann die schlechteste Verwendung der einen, wie der anderen. Daher spricht Plato von ihr zwar oft und in der durchgreifendsten Weise; was er aber davon sagt, kann nicht hierher gezogen werden, sondern gehört, weil es uns hier nur auf die systematisirende oder begriffliche Fassung des Gegenstandes ankommt, erst in den folgenden Abschnitt. In Betreff der Rhetorik dagegen verhält es sich anders. Diese blühete schon als Lehre, von Sophisten und Rednern gepflegt und in Schriften, wie in der Praxis, kunstvoll und systematisch behandelt. Sie steht überdies, ihrer allgemeinsten Bedeutung nach, als Kunst der Rede überhaupt, selbst mit der metaphysischen Ansicht Plato's, sowohl in sachlicher, wie in methodologischer Hinsicht in einem tieferen Zusammenhange, worüber schon in unserer Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen das Wesentlichste erwähnt ist.[1] Auch war sie nach ihrem vulgären Begriffe schon im öffentlichen Leben unstreitig die allereinflussreichste Kunst. Daher widmet denn auch Plato ihr nicht blos gelegentlich, sondern ausdrücklich, namentlich im Gorgias und Phädros, eine ausführliche Abhandlung, und es wird zu unserer Aufgabe gehören, Alles, was von eigentlicher Doctrin darin enthalten ist, hier mitzutheilen.

Was ferner den Sophisten, den Staatsmann und den Philosophen oder die Sophistik, die staatsmännische Kunst und die Philosophie betrifft, so tragen bekanntlich zwei Dialoge Plato's den entsprechenden Titel, und die wissenschaftliche Begriffsbestimmung und Erörterung des Philosophen wird, wenn sie auch in keiner der erhaltenen Schriften Plato's speciell vorliegt, entweder doch,

[1] A. a. O. S. 107.

wie es sich auffassen lässt, als beabsichtigt angekündigt, oder aber ist, wie andere Gelehrte behaupten, indirect im Parmenides, wie im Sophisten und im Staatsmann, möglicher Weise auch in noch anderen Dialogen wirklich gegeben. Wie es sich hiermit aber auch verhalten mag: thatsächlich liegt eine specielle und ausdrückliche Erörterung der Berufsart und Thätigkeit des Philosophen nicht vor, wohl aber fällt allerdings ein grosser Theil Dessen, was Plato in einer solchen würde zu sagen gehabt haben, theils mit dem Gegenbilde zum Sophisten theils mit dem Staatsmanne zusammen.

Die Thätigkeit des Sophisten ferner, wie weit sie theoretischer Art ist und hierin das Zerrbild des ächten Dialektikers oder Philosophen darstellt, musste schon in der Geschichte der theoretischen Philosophie nach Plato's Auffassung charakterisirt werden.[1] Wie weit sie praktischer d. h. volksbildnerischer Art ist, bildet sie einerseits ein Nebenstück zur Rhetorik, indem, wie der Rhetor die Menge, so der Sophist den Einzelnen behandelt[2], andrerseits fällt sie eben deshalb unter den Begriff des Unterrichts. Hiernach kann also auch die Sophistik unmöglich eine eigene Doctrin ergeben, sondern, was sie in Wirklichkeit als öffentliche Praxis ist und doch nicht sein sollte, empfängt seine Beurtheilung und Werthbestimmung von Dem, was theils über die Rhetorik theils über die Pädagogik und die Politik ausgemacht wird.

In Betreff der Pädagogik endlich, wenn wir mit diesem Worte nach heutigem Sprachgebrauch alles auf die geistige Bildung der Jugend Bezügliche zusammenfassen, steht es aus früher angegebenen Gründen fest, dass die dahin gehörigen Lehren Plato's, abgesehen von der nach griechischer Vorstellung dazu gehörigen Gymnastik, ganz unter den reformatorischen Gesichtspunkt fallen und ihre Erörterung mithin gleichfalls in den folgenden Abschnitt gehört. Nur ihrem Begriffe wird in Verbindung mit den übrigen ethischen Doctrinen hier seine Stelle angewiesen.

Demnach bleibt unter Festhaltung des Gesichtspunktes, der uns gegenwärtig leitet, nur die Berufsart des Rhetors und des Staatsmannes übrig, worüber das Nähere mitzutheilen ist.

Zunächst nun muss der Satz vorangestellt werden, dass Plato sowohl durch den von Sokrates aufgedeckten Unterschied zwischen blosser Fertigkeit oder empirischer Routine und eigentlicher Kunst

[1] A. a. O. S. 93.

[2] Plato Gorg. p. 520.

und Wissenschaft, oder aber zwischen blosser Vermuthung oder Meinung und Erkenntniss, als auch durch seine ethische Tendenz im Allgemeinen zu der klaren Ueberzeugung gelangt war, dass den genannten öffentlichen Berufsarten und Thätigkeiten insgesammt, wie sie gewöhnlich betrieben werden, ebenso sehr der sittliche Grund und Boden fehlte, als die ihnen entsprechenden Doctrinen ihrem wahren Begriffe nicht genügten. Wir müssen annehmen, dass unter Vorgang des Sokrates Plato zuerst die diesen Doctrinen, wie deren Anwendungen im Leben, wesentlich zukommende Aufgabe, den ethischen Zweck zur Anerkennung und zur Verwirklichung zu bringen, mit deutlichem Bewusstsein erfasst und ausgesprochen hat, oder, was dasselbe ist, dass erst durch ihn die Rhetorik, Pädagogik und Politik zu ethischen Doctrinen erhoben sind. Dies spricht sich nicht blos in dem stets wiederkehrenden Gedanken aus, dass der Zweck dieser Doctrinen kein anderer sein könne und dürfe, als der, dass durch sie nichts als die Wahrheit, das Rechte, die Tugend und hiermit das eigentliche Glück der Menschen solle gefördert werden, sondern wird auch durch die logische und sprachliche Unterscheidung derselben deutlich ausgedrückt, die Plato anwendet, wenn er von ihnen so, wie sie gewöhnlich in der täglichen Praxis behandelt wurden, oder aber so spricht, wie sie ihrem Begriffe und ihrem wahren Zwecke gemäss behandelt werden sollten. Der leitende Gedanke hierbei liegt in der Analogie, die Plato von dem Verhältnisse des Arztes zum menschlichen Körper entlehnt. Der Körper ist entweder gesund oder krank, und seine Behandlung führt entweder zur Gesundheit oder nicht: so ist auch die Seele entweder gesund oder krank, je nachdem sie mit Tugend und Wissenschaft oder mit Leidenschaften und Unwissenheit erfüllt ist. Wie es nun aber Leute giebt, welche von dem wahren Begriffe und den wesentlichen Bedingungen der Gesundheit, sowie von der richtigen Behandlung des Körpers nichts verstehen, vielmehr eine Kunst treiben, die sowohl aus Unwissenheit fehlt, als auch das falsche Ziel verfolgt, statt des wahrhaften Besten nur das augenblicklich Angenehme oder sonst ein dem Körper im Grunde Unangemessenes zu empfehlen: so geschieht dasselbe auch in der Behandlung der Seele, wenn sie, statt von der Einsicht in deren Natur, von der Unwissenheit geleitet wird und ihr als deren wahres Glück, das in der Erkenntniss und Tugend liegt, die unvernünftige Lust und die augenblickliche Befriedigung vernunftloser Tendenzen als Ziel vorschwebt. Diesen Unterschied drückt Plato dadurch aus, dass er alle in der angege-

benen schlechten Weise auf den Leib oder die Seele des Menschen einwirkenden Fertigkeiten als Künste der Verführung und der Schmeichelei bezeichnet, um sie hierdurch nach ihrem unsittlichen Charakter den ihnen correspondirenden und durch den ethischen Zweck gelenkten wahren Künsten und Doctrinen gegenüberzustellen.

Solcher Künste und Doctrinen, nach der guten und nach der schlechten Seite, sowohl in Rücksicht auf den Körper, wie auf die Seele, giebt es aber nach Plato von jeder Art vier. Die das wahre Wohl der Seele besorgende Kunst, wie weit sie sich auf die im Staate lebenden Erwachsenen und deren öffentliche Angelegenheiten bezieht, nennt er die Politik oder die Staatskunst.[1] Für die entsprechende Kunst auf der Seite des Körpers fehlt ihm ein allgemeiner Name; daher nennt er sogleich ihre beiden Theile, nämlich die Gymnastik und die Iatrik oder die ärztliche Kunst der Heilkunde. Die Politik oder Staatskunst zerfällt aber wiederum in zwei speciellere Künste, nämlich einerseits in Nomothetik oder Kunst der Gesetzgebung und andrerseits in Dikastik oder Kunst der Rechtspflege. Diese vier Benennungen sollen also nach Plato ebenso viele ethische Künste und Doctrinen oder, wie wir sagen, die Theile der angewandten Ethik ausdrücken; und umgekehrt sollen die letzteren nur dann so genannt werden, wenn die Art ihrer Behandlung und Ausführung sowohl durch eigentliches Wissen d. h. durch Einsicht in die Gründe und den ursachlichen Zusammenhang des Gegenstandes, als auch durch den Hinblick auf den wahren Zweck determinirt wird. Wo dagegen diese letztere Voraussetzung nicht zutrifft, da entstehen die vier falschen und mit Unrecht so genannten vier Künste, nämlich statt der Nomothetik die Sophistik, statt der Dikastik die Rhetorik, statt der Iatrik die Opsopoiik d. h. die Kochkunst,

[1] Dieselbe Kunst, wie weit sie sich auf die Jugend oder auch über diese hinaus auf die Fortsetzung der Bildung durch Wissenschaft bezieht, nennt Plato mit dem gebräuchlichen Worte die Musik. Die Verschiedenheit der Benennung ist also vorzüglich durch den Unterschied zwischen Kind und Mann oder zwischen Nichtmündig und Bürger begründet, d. h., Musik und Politik drücken zwar denselben Zweck aus, nämlich Bildung zur Einsicht, zur Tugend und zum Glück, jene aber verfolgt diesen Zweck wesentlich bei den Unerwachsenen, diese bei den Bürgern: Politik ist die Kunst der bildenden Behandlung der Staatsangehörigen. Deshalb kann im Text nur die Politik genannt werden.

und statt der Gymnastik die **Kommotik**, d. h. eine Kunst, welche nicht in natürlicher und edler Weise die Kraft und Schönheit des Körpers pflegt, sondern ihn durch allerlei täuschende und unnatürliche Mittel verbildet.[1]

Nach dieser Classificirung erscheint also die Rhetorik, wieweit sie für das politische Leben in Betracht kommt, sobald sie ihrem wahren Begriffe genügt, in Plato's Augen als zu derjenigen Kunst gehörig oder mit ihr identisch, die zu der Nomothetik oder der Kunst der Gesetzgebung dasselbe Verhältniss hat, wie die Iatrik zur Gymnastik. Plato will hiermit sagen, dass es im Staat einer Function und mithin auch einer Anzahl von Bürgern bedarf, welche von solcher Function einen richtigen Begriff haben und sie auszuüben theoretisch und praktisch befähigt sind, durch welche alles Dasjenige, was entweder in die schon bestehende Gesetzgebung Neues eingeführt oder darin abgeändert werden soll oder was auf Grund derselben zu beurtheilen ist oder was zur Aufrechterhaltung derselben dient oder was die Wiederherstellung derselben erheischt, unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Wahrheit und Gerechtigkeit und hiermit des richtig erkannten Staatswohles behandelt wird. Hiermit acceptirte Plato aber nicht blos Das, was Sokrates in derselben Richtung gedacht und ausgesprochen hatte, sondern er machte damit, was allein für die Wissenschaft als solche von Bedeutung ist, auch einen doctrinellen Gegensatz gegen die gewöhnliche Praxis und deren gewöhnliche Lehrweise geltend, und suchte Das, was Sokrates als fundamentalen Gedanken in populärer Weise ausgesprochen hatte, in eine Form wissenschaftlicher Behandlung zu bringen. Das Specielle, welches Plato bei seiner ausführlichen Kritik der hervorragend-

[1] Plato Gorg. p. 464. *Δυοῖν ὄντοιν τοῖν πραγμάτοιν δύο λέγω τέχνας· τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶ, τὴν δὲ ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάσαι οὐκ ἔχω σοι, μιᾶς δὲ οὔσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μόρια λέγω, τὴν μὲν γυμναστικήν, τὴν δὲ ἰατρικήν· τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντίστροφον μὲν τῇ γυμναστικῇ τὴν νομοθετικὴν, ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δικαστικήν* [Stallbaum zieht dies der Lesart *δικαιοσύνην* vor]. *Τεττάρων δὴ τούτων οὐσῶν καὶ ἀεὶ πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευουσῶν, τῶν μὲν τὸ σῶμα, τῶν δὲ τὴν ψυχήν, ἡ κολακευτικὴ αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα λέγω, ἀλλὰ στοχασαμένη, τέτραχα ἑαυτὴν διανείμασα, ὑποδῦσα ὑπὸ ἕκαστον τῶν μορίων, προσποιεῖται εἶναι τοῦτο, ὅπερ ὑπέδυ· . . . ὑπὸ μὲν οὖν τὴν ἰατρικὴν ἡ ὀψοποιικὴ ὑποδέδυκε· . . . τῇ δὲ γυμναστικῇ κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον τοῦτον ἡ κομμωτικὴ (ὑπόκειται)· . . . μᾶλλον δὲ ὧδε ὅτι ὃ κομμωτικὴ πρὸς γυμναστικήν, τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικήν, καὶ ὅτι ὃ ὀψοποιικὴ πρὸς ἰατρικήν, τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαστικήν.*

sten Lehrer der Rhetorik anbringt, beweist sehr deutlich, wie er sich diese Behandlung gedacht hat. Die gewöhnliche Lehrart war, wie aus der früher von uns gegebenen Darstellung des Gegensatzes hervorgeht, den zuerst Sokrates gegen die Rhetorik der Sophisten und Anderer hatte laut werden lassen, gänzlich und ausschliesslich durch den Zweck motivirt, die Absicht des jeweiligen Redners plausibel zu machen. Hierdurch war sie, indem sie sich in ihren Gedanken von der Natur der Sache und dem wahren Zwecke, um deswillen geredet werden soll, abwandte, von vornherein auf allerlei künstliche und verschlungene Mittel angewiesen, deren Wirkung um so sicherer zu sein pflegt, je weiter die Capacität der zuhörenden Menge schon an und für sich von der sachlichen und objectiven Behandlung einer Frage entfernt ist. Die Rhetorik in ihrer doctrinellen Form scheint damals nach ihrer politischen Seite grosse Aehnlichkeit mit einer Jurisprudenz gehabt zu haben, welche meint, dass auch das augenscheinlichste Recht zu einer Klage doch nicht vor dem Gesetz als solches Anerkennung finden dürfe, wenn nicht die Klageschrift mit strictester Beachtung aller Formalitäten zugleich auch in dem vorschriftsmässigen Format eingereicht sei.[1] Und Dies ist das Erste, was Plato als etwas gänzlich Unwesentliches, Fehlerhaftes, der Sache und deren Zweck Widerstreitendes verwarf, oder, dass er das ganze Gebäude der Schulrhetorik als ein Gefängniss für Recht und Gerechtigkeit und für eine Pflanzstätte listiger Ueberredung, täuschender Rechthaberei und des umfassendsten Egoismus ansah. Wenn man bedenkt, dass nach den Schablonen solcher Rhetorik vor den Dikasterien die Rechtssachen behandelt werden sollten und auch gewiss behandelt wurden, und mithin diese Rhetorik damals Das war, was später der Rechtsgang in den Behörden geworden ist, so ist es nicht zu viel gesagt, wenn wir behaupten, dass Plato durch diesen Angriff auf die Rhetorik ganz Dasselbe gethan hat, was in neuerer Zeit Diejenigen thaten, welche, um den Druck einer in Formen versunkenen Justiz und advocatorischen Rechtspflege loszuwerden, die Schuljurisprudenz angriffen und statt

[1] „So wird, sagt Plato, gelehrt: die Rede muss einen Eingang (*προοίμιον*) haben; dann kommt die Darstellung des Herganges oder Thatbestandes (*διήγησις*); dann die Zeugenaussage (*μαρτυρίαι*); dann die Beweise (*τεκμήρια*); dann die Wahrscheinlichkeitsgründe (*εἰκότα*); dann die Beglaubigung und Nachbeglaubigung (*πίστωσις* und *ἐπιπίστωσις*).“ Plato führt eine lange Reihe von künstlichen Namen an, nach denen die einzelnen Rhetoren die Reden anfertigen liessen. Phaedr. p. 267.

ihrer ein freieres, öffentliches Rechtsverfahren verlangten. Oder andererseits, wenn theils nach ähnlichen Schablonen theils nach absolut individuellen, zufälligen oder parteiischen Rücksichten und Plänen die Rede in der Volksversammlung geführt wurde, so ist Plato's Angriff hierauf und sein Verlangen nach einer logischen und auf wirkliche Einsicht in die Natur der Frage basirten Behandlung derselben ganz einerlei mit Dem, was heut zu Tage gegen manche demokratische oder parlamentarische Rede eingewandt werden kann, dass, wie künstlich und eindrucksvoll sie auch ist, ihr doch Logik und Sachkenntniss abgehen. Einer solchen rein formellen, künstlichen Behandlung gegenüber macht Plato zunächst nichts Anderes, als die Logik geltend: er will, dass die Rhetorik, damit sie als Dikastik wie eine wahre und treue Gehilfin der Nomothetik zur Seite stehe, sich genau mit der Kunst der Definition und Classification bekannt mache und hierdurch ihre Schüler befähige, mit Sicherheit und Klarheit Das, um was es sich handelt, festzustellen und durch Gründe auf die Ueberzeugung des Zuhörers zu wirken.[1]

Dieselbe Logik aber will Plato zweitens, um die Rhetorik zu einer Doctrin in seinem Sinne umzuwandeln, dazu angewandt wissen, dem künftigen Rhetor auch die ihm nöthigen psychologischen Kenntnisse zu verschaffen. Auch hierbei bleibt er der Analogie treu, die er von dem Verhältnisse des Arztes zum Körper entlehnte. Sowie dieser allein dadurch, dass er die Natur des menschlichen Leibes und die Art genau kennt, wie Etwas dieser Natur gemäss in ihm wirkt, in den Stand gesetzt wird, das richtige Heilverfahren einzuschlagen, so kann auch die Rhetorik, deren Aufgabe es ist, die Seele des Zuhörers richtig zu leiten, diesen Zweck nur dann erfüllen, wenn sie genau von der Natur der Seele unterrichtet ist. Plato gebraucht hierbei den Ausdruck, der Rhetor soll wissen, wie viele Arten der Begriff der Seele unter sich befasse, dass es so und so viele und so und so beschaffene gebe, wodurch zugleich die Verschiedenheit der Menschen bedingt sei.[2] Hiermit ist also ohne Zweifel sowohl eine Kenntniss der von Plato gelehrten theoretischen Psychologie d. h. der von uns in seiner Tugendlehre erwähnten Ansicht von den specifisch verschiedenen psychischen Functionen über-

[1] Phaedr. p. 266.

[2] Phaedr. p. 271. *Ἐπειδὴ λόγου δίναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὖσα, τὸν μέλλοντα ῥητορικὸν ἔσεσθαι ἀνάγκη εἰδέναι, ψυχὴ ὅσα εἴδη ἔχει· ἔστιν οὖν τόσα καὶ τόσα καὶ τοῖα καὶ τοῖα· ὅθεν οἱ μὲν τοιοίδε, οἱ δὲ τοιοίδε γίγνονται, κ. τ. λ.*

haupt, als auch eine nur durch Beobachtung zu gewinnende Kenntniss menschlicher Individualitäten gemeint, von der sich gleichfalls in den platonischen Schriften Vielerlei vorfindet. Wie richtig aber diese Forderung auch sein mag, so dürfen wir doch nicht verschweigen, dass mit ihr zugleich eine sehr bedenkliche Richtung der platonischen Rhetorik zusammenhängt. Man kann nämlich nicht umhin, in Rücksicht auf die zuletzt genannte Art von psychologischer Kenntniss, die Plato als einen Bestandtheil der Rhetorik verlangt, bei ihm einen Gedanken vorauszusetzen, der nach unserm gegenwärtigen Urtheil über das sittlich Erlaubte und Unerlaubte demselben Tadel unterliegt, den Plato selbst in anderer Beziehung über das Verfahren der gewöhnlichen Rhetorik ausspricht. Denn er fügt hinzu, dass jene Kenntniss darum nöthig sei, um zu wissen, welche Gründe am sichersten auf den jedesmaligen Zuhörer überzeugend einwirken. Dies aber kann nichts Anderes heissen, als dass Plato schon an dieser Stelle Dasselbe in Gedanken hat, was er in einem ganz ähnlichen Zusammenhange offen ausspricht, dass nämlich, sobald der Redner nur thatsächlich im Dienste des Rechts und der Gerechtigkeit oder des wahren und wirklichen Allgemeinwohles rede, also z. B. ein vernünftiges Gesetz vorschlage, es ihm dann auch, statt durch objective Gründe und durch alleinige Appellation an die Einsicht der Zuhörer zu überzeugen, erlaubt sei, durch scheinbare Gründe zu überreden.[1] Es steht diese schlechte Wendung einer guten Sache bei Plato unstreitig damit in Verbindung, dass er durch die einmal gefasste Meinung, es könnten überhaupt immer nur sehr Wenige sein, die wahrhaft einsichtsvoll und urtheilsfähig einer Frage gegenüberstehen, die ihm lieb gewordene Analogie zwischen dem Arzt und dem Kranken zu weit ausgedehnt hat, d. h. er behandelt die Menge, das Volk, in der Gesammtheit wie einen Patienten und hält sich für berechtigt, entweder sich selbst oder den idealen Rhetor oder den idealen Staatsmann als einen Arzt des Volkes anzusehen. Vielleicht geht mancher Leser hierbei noch einen Schritt weiter und bringt Plato's fehlerhafte Auffassung dieses Gegenstandes auch mit dessen aristokratischer Verstimmung gegen den atheniensischen Demos überhaupt im Zusammenhang.

Drittens verlangt Plato, dass in ähnlicher Weise mit dem Begriffe der Rede selbst eine Classification durchgeführt und also nachgewiesen werde, welche und in wie viele Arten von Reden es giebt.

[1] Rep. p. 382 u. 389.

Er opponirt hierbei dem gewöhnlichen Verfahren, welches solche Eintheilung von zu allgemeinen oder von unwesentlichen und zufälligen Gesichtspunkten abhängig machte, und will statt dessen allem Anschein nach einen Eintheilungsgrund angewandt wissen, der aus der Kenntniss der verschiedenen Möglichkeit, Ueberzeugung zu erwirken, in Verbindung mit der Rücksicht auf die Verschiedenheit der Seelennaturen entnommen wird. Plato ist hier jedoch zu kurz und giebt kein Beispiel, woraus der Sinn seiner Forderung und des beabsichtigten Verfahrens deutlicher würde: nur eine Combination logischer und psychologischer Sätze ist es, was er hier muss für nöthig erachtet haben.

Dies erhellt besonders aus der vierten Forderung, wonach die Rhetorik lehren soll, welche Art von Rede mit welcher Art von Seele so zusammenpasse, dass eine überwiegende Wirkung jener auf diese mit Sicherheit zu erwarten sei.[1] Mit dieser Forderung scheint aber Plato das Lehrbare der Sache auch für beendigt anzusehen. Welche Art von Rede in dem jedesmaligen Falle zu wählen ist, sie ausserdem im rechten Augenblick zu ergreifen, ob sie lang oder kurz, die Sympathie erregend oder erschütternd u. dgl. sein muss: dies ist Sache theils des Talentes, theils der Uebung, wodurch die Theorie unterstützt werden muss.[2]

Nochmals das Gesagte kurz zusammenfassend, dürfen wir also behaupten, dass Plato den allein massgebenden Gesichtspunkt und das allein giltige Motiv für die Rhetorik als Doctrin, wie als ausübende Kunst, in der Wahrheit und Gerechtigkeit erblickte und eben deshalb eine genaue Bekanntschaft mit Demjenigen verlangte, was über die wahre Bedeutung der principiellen ethischen Begriffe nach seiner Ansicht feststand. Indem die Rhetorik hierdurch ihre sittliche Aufgabe empfängt und ihre Schüler nöthigt, sich selbst als in deren Dienste stehend aufzufassen, hat sie zur Beantwortung der Frage, wie diese Aufgabe zu realisiren sei, einerseits Logik, andererseits Psychologie und drittens eine durch beides orientirte Menschenkenntniss anzuwenden: alles Uebrige hängt vom individuellen Geschick und von der Uebung ab. Niemand kann läugnen, dass Plato durch diese Auffassung der Sache ebensosehr einen im Wesentlichen richtigen Begriff der Rhetorik aufgestellt, als auch das Verfahren angedeutet hat, nach welchem eine wissenschaftliche, über die gewöhn-

[1] Phaedr. p. 271 u. 277.
[2] A. a. O. pag. 269.

liche Methodik hinausgehende Behandlung derselben unternommen werden konnte. Er selbst hat indess seinen Gedanken nicht weiter ausgeführt: erst Aristoteles erscheint auch hierin als der philosophische Lehrmeister.

Insofern nun die Rhetorik nach der Seite, von welcher sie hier aufgefasst wird, in ihrer Verwendung eine politische, d. h. mit dem Leben des Staates eng zusammenhängende Function ist und als solche mit der Dikastik d. h. mit derjenigen Doctrin zusammenfällt, welche lehrt, wie Recht und Gerechtigkeit auf Grundlage theils der Gesetze, theils der vernünftigen Einsicht aufrecht erhalten und zur Anerkennung gebracht werden, geht der Gedanke sachgemäss von ihr zu der allgemeineren Frage über, wer denn eigentlich der ächte und wahre Staatsmann, d. h. Derjenige sei, in dessen Begriff sich die den Staat beherrschenden, erhaltenden und regierenden Functionen überhaupt concentriren oder in dem der Begriff des Staates selbst seinen Grund und Schwerpunkt hat. Hierdurch gelangt Plato zu der Erörterung der zweiten die ethische Aufgabe mit dem Leben vermittelnden Thätigkeit, welche augenscheinlich die wesentlichste und bedeutendste unter diesen Thätigkeiten ist, so dass die übrigen und unter ihnen auch die Rhetorik, wie wir sehen werden, sich ihr nur als Hilfsfunctionen anschliessen. Zugleich ist es von selbst klar, sowohl dass diese Erörterung sich zum Theil an gewisse historisch gegebene Unterschiede anlehnen, als auch auf allerlei Nebenfragen stossen muss, die mit ihr, wie die betreffenden Gegenstände im Leben selbst unter sich verbunden sind, eng zusammenhängen. Daher werden wir jetzt Plato gewissermassen seine erste politische Arbeit machen sehen, in welcher viele Sätze vorkommen, die schon einen reformatorischen Anstrich haben und Gedanken ausdrücken, die in seiner späteren Theorie vom Staat theils unverändert wiederkehren, theils ergänzt und weiter ausgeführt werden. Die eigentliche Bedeutung aber, die wir dieser Erörterung zuschreiben, liegt darin, dass Plato durch diese Arbeit, wie wir uns schon an einer früheren Stelle ausdrückten, den Staat als Thatsache zu einem logisch bewussten Gedanken erhob und durch die begriffliche Zergliederung, wie durch die definirende Feststellung der im Staate gegebenen Factoren, auch diesen Gegenstand soweit gebracht hat, dass die Politik, die bis dahin nur ein Gegenstand gelegentlicher, zerstreuter und principloser Behandlung war, von jetzt an eine Doctrin in systematischer Form wurde.

Suchen wir zunächst auch hier, um die historische Continuität

zu wahren, diejenigen Gedanken auf, welche schon durch Sokrates in derselben Richtung ausgesprochen sind, so müssen uns zuvörderst noch einige Sätze im Gedächtniss sein, welche sich als die Keime der platonischen Lehre ansehen lassen. Sokrates hatte bei seinem scharfen Blick in der staatlichen Gesellschaft schon den Unterschied zwischen solchen Menschen entdeckt, die bei aller äusserlichen Geschäftigkeit doch im Grunde genommen Faullenzer sind, und Anderen, die durch ihre Beschäftigung auch wirklich etwas Nennenswerthes hervorbringen. Desgleichen sprach er es wiederholt aus, dass, wer ein Amt zu verwalten habe, von welcher Art es auch sei, dem Begriffe seiner Stellung gemäss dies nicht für sich selbst, sondern zum Nutzen und Wohl der der Verwaltungssphäre Zugehörigen zu thun habe: geschähe dies nicht, so werde der Begriff der Sache verkehrt und das Verhältniss sei nicht mehr das logisch richtige, mithin auch ein unvernünftiges und schlechtes. Ferner hatte er behauptet, dass es für die Wahrheit der Sache nicht darauf ankomme, Jemanden blos deshalb, weil er ein Amt bekleide, nach dem Namen des Amtes zu benennen, und blos darum, weil er nun so und so heisse, ihn auch wirklich für Das zu halten, was der Name andeute, sondern umgekehrt, dass nur, wer alles zum Amte Gehörige richtig und vollständig verstehe, das seinem Namen Entsprechende auch wirklich sei, ob er das Amt nun thatsächlich bekleide oder nicht. Ausserdem hatte für ihn das Verständniss einer Sache, also auch die Kenntniss eines gewissen Geschäftskreises, und überhaupt die Intelligenz eine so grosse Bedeutung, dass, wie wir uns dessen gleichfalls noch erinnern, mit dem jeweiligen Besitz solcher Intelligenz nach seiner Ansicht auch immer ein entsprechender Machttheil verbunden sei, welchem der nicht in der fraglichen Sache Kundige noch Erfahrene sich ebenso thatsächlich, wie logisch nothwendig unterwerfe.[1] Endlich war schon durch ihn, mit Anwendung der obigen Sätze, der Begriff des staatlichen Herrscherthums oder der obersten Staatsgewalt nicht blos nach dem äusserlichen Theilungsgrunde, ob dieselbe in der Hand eines Einzigen oder Weniger oder des Volks im Ganzen ruht, sondern mit Berücksichtigung des Unterschiedes zwischen gesetzlicher Macht und blos willkührlicher Gewalt, logisch in einzelne Arten zertheilt. Wo nämlich die oberste Staatsgewalt ihre Stelle sowohl mit dem Willen der

[1] Diese Gedanken liegen in Stellen, wie Xenoph. Mem. III, 9; IV, 6; Plato Phaedr. p. 239.

Staatsangehörigen einnimmt, als auch in gesetzlicher Weise verwaltet, da ist nach seiner Meinung eine königliche Regierung vorhanden; wo aber die Zustimmung der Bürger fehlt und statt der Gesetze nur die Willkühr des Herrschers gilt, da ist eine Tyrannis. Wiederum da, wo die Staatsämter mit Personen besetzt werden, welche die Gesetze erfüllen, da allein, meinte er, sei die Verfassung eine Aristokratie; wo aber ihre Besetzung nur nach dem Census, nach der Grösse des materiellen Vermögens, geschieht, da sei eine Plutokratie, und wo Jeder ohne Ausnahme zu ihnen gelangen könne, eine Demokratie.[1]

Auf dieser Grundlage nun, die sich augenscheinlich von der gewöhnlichen Auffassung der staatlichen Function und ihrer Aufgabe schon bedeutend entfernt und eben deshalb auch mit dem thatsächlichen Inhalte des politischen Lebens der Athenienser im Contrast stand, führt Plato seine logische Erörterung desselben Begriffes oder, wie er es nennt, des ἀνὴρ πολιτικός weiter. Er sieht es von vornherein mit Sokrates für evident an, dass der Träger der staatlichen Function ein Mann von Wissenschaft und Kenntnissen sein muss, sowie er andrerseits nicht den im Leben so Genannten, sondern nur Denjenigen für den eigentlichen Regenten oder für das wirkliche staatliche Oberhaupt oder den ἀνὴρ πολιτικός hält, der die seinem Begriffe entsprechende Wissenschaft und Kenntniss besitzt. Desgleichen ist es für ihn, wiederum in Uebereinstimmung mit Sokrates, allein naturgemäss und logisch richtig, dass der Inhaber solcher staatlichen Function sie als ein Amt zu Gunsten Anderer aufzufassen und zu verwalten hat, weshalb Plato diese Function als ein Geschäft der Fürsorge und Pflege (ἐπιμέλεια, θεραπεία) bezeichnet. Endlich macht auch er den Unterschied zwischen Gewaltherrschaft und übertragener oder freiwillig anerkannter Macht, also, wie Sokrates, zwischen der Basilie und Tyrannis, und definirt demnach die Träger jener Function oder den gesuchten βασιλεύς, den ἀνὴρ πολιτικός als Denjenigen, der gesetzlich über freiwillig Beherrschte herrschend mit Sorgfalt die ihm einwohnende Wissenschaft zu deren Bestem verwendet.[2] So weit ist mithin Alles nur eine Wiederholung des schon von Sokrates Gesagten.

[1] Xenoph. Mem. IV, 6.

[2] Der Verf. bemerkt schon jetzt, dass Plato hier das Wort βασιλεύς oder πολιτικός gebraucht, um seinen abstracten Begriff Dessen damit zu bezeichnen, dem die Herrschaft, die Regierung, die Obhut und Sorge für die staatliche Gemeinschaft obliegt, also den abstracten Begriff des Regenten. Dies

Der Fortschritt hierüber hinaus, den Plato nun macht, besteht nach unsrer Ansicht darin, dass er den logischen Begriff der politischen Function oder des Trägers derselben an die Gesammtheit aller in der staatlichen Gesellschaft vorhandenen Beschäftigungen als ein Mass anlegt, wonach er sie rücksichtlich der Frage misst, ob und wie viel und in welcher Hinsicht jede Art solcher Beschäftigungen eine politische d. h. eine zur Erhaltung, Regierung, Verwaltung, Berathung und Gesetzgebung des Staates einen Beitrag liefernde wirklich sei und sein könne oder nur so heisse, also nicht sei. Diese Frage beantwortete sich in Athen factisch nach der jedem Bürger als solchem zukommenden Berechtigung, irgendwie und innerhalb gewisser Gränzen ein Quantum politischer Function, also der Mitbetheiligung am Befehlen, Berathen und Entscheiden, sich zuzuschreiben und auszuüben. Allein diese factische Beantwortung der Frage steht vor Plato's Auge in einem Widerspruche mit dem logischen Begriffe sowohl eben dieser Function, als auch derjenigen Beschäftigung, die als nicht-politische Function das Leben des Bürgers sonst ausfüllte. Dass in der Volksversammlung eine Art von berathender und entscheidender Persönlichkeit liegen soll, während sie factisch, wie schon Sokrates halb spöttisch sagte, aus Schustern, Schreinern, Krämern u. s. w. bestand, ist für Plato ebenso unrichtig, wie gewiss der Begriff des Schusters ein anderer ist, als der Begriff des Politikers. Daher tritt Plato, unter dem Einflusse seiner Logik, nach welcher er von Jedem nur Das zuliess, was in seinem Begriffe gesetzt war, und gegen welche auch in der That das damalige Leben in Athen keine inappellable Instanz im Kreise der Schuster, Schreiner und Krämer aufweisen konnte, schon von hier an in die Richtung seiner politischen Anschauung, welche ihn zu jenem Grundsatze führte, dass ein Jeder nur das Seinige zu thun habe, d. h. dass der Schuster beim Leisten und

sagt er selbst mit klaren Worten Polit. p. 301. Es wird hierbei noch gänzlich unentschieden gelassen, ob ein solcher Regent, also der abstracte βασιλεύς oder πολιτικός, ein Einzelner oder ob es Mehrere sind; ebenso wird dabei noch nicht an die sogenannte Theilung der Gewalten gedacht, sondern die Function desselben ist Alles in Allem, gesetzgebend, verwaltend, richtend u. s. w. Daher konnte jenes Wort bis dahin auch nicht durch König übersetzt werden, und selbst dann ist diese Uebersetzung, wenigstens von unserm Standpunkte und Sprachgebrauche aus, nicht ganz passend, sondern leicht missverständlich, wenn Plato das entsprechende Wort βασιλεία, ebenso wie Sokrates, zur Bezeichnung derjenigen Staatsregierung gebraucht, die er als dem Begriffe am meisten entsprechend und als die relativ bessere ansieht.

der Bauer beim Pfluge bleiben müsse. Dieser Gedanke ist es, der in der oben genannten Frage versteckt liegt und der in Plato's Sinne als eine logische Wahrheit der unwahren Wirklichkeit gegenübersteht, nach welcher so viele Menschen sich zur Ausübung der politischen Function, zur πολιτικὴ πραγματεῖα, für berechtigt ansehen, deren Begriff und Beruf auf etwas ganz Anderes, als auf den Begriff eines ἀνὴρ πολιτικός hinweist.[1]

Indem Plato von diesem Gesichtspunkte ausgehend sich unter den Beschäftigungen der Menschen im Staat umsieht, macht er, um den Begriff der politischen Function oder ihres Trägers, des nach logischem, nicht blos historischem Rechte mit dem Staate als solchem beschäftigten Mannes, rein und von allem Anderen abgesondert festzustellen, eine Bemerkung, die er von den technischen Gewerben entlehnt. Wie nämlich jedes solcher Gewerbe oder die ihm specifisch zugehörige Kunst immer eine Anzahl anderer Gewerbe oder Künste voraussetzt, die ihm als Hilfsgewerbe vorhergehen oder zur Seite stehen, so ist auch die auf den Staat gerichtete Wissenschaft und Action als die, welche das ihr eigenthümliche Werk selbst erzeugt, zu unterscheiden von denjenigen Geschäften und Verrichtungen, welche dabei nur als Hilfsfunctionen mitwirken, trotzdem dass sie sich einbilden mögen, als ob sie die wahre und wirkliche staatsmännische Action wären. Nichts Anderes nun, als solche Hilfsfunctionen, die den Staat zwar mit erzeugen, insofern er ohne sie nicht bestehen kann, sonst aber mit der specifisch staatlichen Function, also überhaupt mit der Regierung, nichts zu thun haben, sind zunächst alle Beschäftigungen Derer, welche kleinere oder grössere Werkzeuge hervorbringen. Von derselben Art ferner sind die Beschäftigungen Derer, die allerlei zum Aufbewahren der Gegenstände dienliche Geräthschaften, also überhaupt Gefässe und Behältnisse, oder aber die zum Sitzen und Fahren zu Wasser und zu Lande nöthigen Fabrikate liefern. Desgleichen gehört dazu die grosse Anzahl aller jener Geschäfte, Handwerke und Künste, die, allgemein gesagt, der Bekleidung und Bedeckung, der Wehr und dem Schutze der Menschen dienen, wie Weberei, Waffenfabrikation, Haus-, Zaun- und Mauerbau u. dgl. Kurz, man sieht, Plato sondert zunächst alle Manufacturisten und Fabrikanten als eine Klasse von Menschen ab, die, wie er sich ausdrückt, zwar mit

[1] Plato Polit p. 279.

zum Staat gehören und seine Existenz bedingen, aber mit der Staatskunst, mit der auf den Staat als solchen gerichteten Thätigkeit, wie Herrschen, Befehlen, Verwalten, Berathen, Richten, Entscheiden, nichts zu thun haben.[1] Nicht weniger aber gilt nach Plato diese Behauptung auch von der Gruppe aller Künste, die nur des Vergnügens wegen oder um Erheiterung zu erzeugen, in verschiedenen Stoffen arbeiten, sowie um so mehr von der Gruppe derjenigen Beschäftigungen, die, wie der Bergbau die Metalle, jenen Künsten das nöthige Material roh oder schon mehr oder weniger vorgearbeitet zuführen. Ebenso endlich können auch alle diejenigen Geschäfte und Künste, welche theils auf die Ernährung der Menschen, theils auf deren körperliche Pflege und Fürsorge bedacht sind, wie der Ackerbau, die Jägerei, Gymnastik, Arzneikunde und andere damit zusammenhängende Gewerbe, keinen derartigen Anspruch erheben.

Nachdem Plato hiermit alle auf das Sachliche und das Besitzthum im Staat gerichtete Arbeiten aus dem Umfange des Begriffes der staatsmännischen oder politischen Action entfernt hat, geht er zur Klasse der persönlichen Dienstleistungen und der nicht producirenden, sondern den Verkehr unterhaltenden Geschäfte über. Zuerst werden die Sklaven genannt, bei denen Niemand eine Befähigung zum Regieren, zur *τέχνη βασιλική*, voraussetzt. Dasselbe ist aber auch von denjenigen Freien zu behaupten, die sich ungezwungen zu gewissen, einem Freien sonst nicht zustehenden Dienstleistungen und Beschäftigungen hergeben, wie namentlich die Krämer und Höker, die Geldwechsler, die zu Wasser oder zu Lande Handel Treibenden und alle Lohndiener und Tagelöhner. Bedenklicher wird die Entscheidung rücksichtlich der zahlreichen Klasse derjenigen Diener, die, wie die Schreiber und Canzellisten, bei den Geschäften der Magistrate, oft mit Fleiss und Geschick, thätig sind und mithelfen, und welche deshalb auch den Anspruch erheben, politische Personen zu sein. Dennoch muss es dabei bleiben, dass sie Diener sind und nicht Regierende.

Am Schluss dieser analytischen Uebersicht führt nun Plato noch zwei Klassen von Staatszugehörigen an, über die er sein Urtheil nicht so unmittelbar und kurz ausspricht, wie über die genannten, sondern deren Erwähnung dazu dient, die obschwebende Frage von

[1] Polit. p. 287. *ἄνευ γὰρ τούτων οὐκ ἄν ποτε γένοιτο πόλις οὐδὲ πολιτικὴ, τούτων δ' αὖ βασιλικῆς ἔργον τέχνης οὐδέν που θήσομεν.*

jetzt an genauer zu erörtern: es sind die Priester und Wahrsager, sowie andererseits die Anzahl aller Derjenigen, welche als die mit den Staatsangelegenheiten factisch Beschäftigten gelten und sich auch wirklich mit denselben abgeben.

In Bezug auf die Ersteren bemerkt er nur, dass, wie anderswo, so auch in den griechischen Staaten priesterliche Functionen mit den höchsten Staatsämtern im Zusammenhang stehen und bei den wichtigsten Angelegenheiten des Staates priesterliche Personen betheiligt sind: sonst aber lässt er den Leser über seine Ansicht vom Verhältniss zwischen beiden Functionen im Dunkel. Unter den Uebrigen kann er aber offenbar keine Anderen verstehen, als theils alle eigentlichen Magistratspersonen, theils alle Diejenigen, welche entweder darauf ausgehen, in ein Amt zu kommen, oder bei den öffentlichen Verhandlungen und Berathungen sich durch Wort und That betheiligen oder überhaupt auf den Gang der Staatsangelegenheiten einen Einfluss ausüben. Von Lehrern und überhaupt solchen Leuten, die, den Staatsgeschäften oder der persönlichen Intention auf solche Geschäfte fern stehend, nur durch Mittheilung und Erörterung ihrer Ansichten, wie die Meisten unter den Sophisten es thaten, anderen, namentlich jüngeren Personen zur Führung öffentlicher Angelegenheiten Anleitung gaben, ist hier nirgends die Rede. Was Plato aber von Jenen sagt, drückt wie mit einem Schlage den ganzen Contrast zwischen ihm und den politischen Männern seiner Zeit aus und kündigt zugleich die Absicht an, dass er von der Freiheit des Wortes von jetzt an den vollsten Gebrauch machen und seine Gedanken über Das ohne Rückhalt sagen wolle, was er seinerseits unter dem wahren und richtigen Regimente eines Staatskörpers verstehe, im Unterschiede von der Art, wie dasselbe von dem Schwarm der gewöhnlichen Politiker, die er zum Theil mit Löwen und Centauren, zum Theil mit Satyrn und listigem Gethier vergleicht, gehandhabt werde.[1]

„Um den wahren Begriff der politischen Function und ihres Trägers, des eigentlichen Regenten, zu finden, gehen wir, sagt Plato, von der Distinction der Regierungsformen aus. Die eine davon ist die Monarchie; die zweite ist da vorhanden, wo die Obergewalt in der Hand Weniger liegt; und eine dritte, wo diese

[1] Polit p. 291. Rep. p. 488.

im Besitz der Volksmenge ist, heisst die Demokratie. Sobald man ferner bei diesem Unterschiede gleichzeitig noch darauf Rücksicht nimmt, dass das Zustandekommen der genannten Regierungen und die Handhabung derselben mit bedingt sein kann theils durch zwingende Gewalt oder Freiwilligkeit, theils durch grössere oder geringere Mitbetheiligung der Armen und der Reichen, theils dadurch, dass, wer auch der Gewaltträger ist, es doch noch darauf ankommt, ob über ihm das Gesetz oder unter ihm die Gesetzlosigkeit herrscht, dann lässt sich jede derselben nochmals in zwei Arten unterscheiden. Die Monarchie ist dann entweder eine Tyrannis oder eine Basilie; die Minderherrschaft entweder eine Aristokratie oder eine Oligarchie; und was die Demokratie betrifft, so muss auch für sie, obgleich es bis jetzt noch Niemandem eingefallen ist, den begrifflich gegebenen Unterschied durch einen Namen zu fixiren, doch dieser Unterschied gleichfalls gelten, indem eine Demokratie, in welcher das Gesetz Anerkennung und Geltung hat, eine andere ist, als die, worin Willkühr und Gesetzlosigkeit walten.[2] Nun entsteht aber die Frage, ob denn in der That durch solche Unterscheidungen das wahre Wesen der Regierungsformen ausgedrückt ist; und dies lässt sich, sagt Plato, nur verneinen, wenn wir den zuerst aufgestellten Satz noch für wahr anerkennen, dass nämlich die politische Function, welche wir schlechthin und ganz allgemein die *ἀρχὴ βασιλική* oder die Regierung nennen, eine Wissenschaft und zwar eine ganz bestimmte, nämlich die Wissenschaft ist, über Menschen richtig zu herrschen. Lässt man dies gelten, so kann es unmöglich darauf ankommen, ob man die Regierung in die Hand eines Einzigen oder Mehrer oder der Menge legt, ob dabei sich die Armuth oder der Reichthum betheiligt, ob sie geübt wird von Jemandem, der mit Gewalt dazu kam oder mit Anerkennung der Beherrschten: in keinem dieser Unterschiede liegt

[1] Polit. p. 292 und dann p. 302. Im achten Buch der Schrift vom Staat, wo diese Verfassungen näher charakterisirt werden (wovon im Folgenden mehr), fügt Plato zwischen Aristokratie und Oligarchie noch eine Verfassungsform ein, die er, wie die kretische und lakonische, eine Timokratie oder Timarchie nennt. Auch spricht er noch von „*δυναστεῖαι* und *ὠνηταὶ βασιλεῖαι* und anderen ähnlichen Verfassungen, die zwischen den genannten ihre Stelle haben, also gemischte Verfassungen sind, wie sie bei den Hellenen und Nichthellenen zahlreich vorkommen.“ Es drückt eine solche Stelle, wie diese, die Gewissheit aus, dass auch Plato sich historisch mit den Verfassungen vieler Staaten beschäftigt hat, in welcher Richtung ihm dann bekanntlich Aristoteles in grossartiger Weise gefolgt ist.

irgend Etwas, welches dafür bürgte, dass mit ihm zugleich auch, wie wir fordern, das Verständniss der Sache, nämlich die Wissenschaft, wie zu regieren ist, verbunden wäre. Vielmehr unterliegt es keinem Zweifel, zunächst, dass eine solche Wissenschaft bei einer Volksmenge gewiss nicht zu suchen ist, sondern dass, wenn sie überhaupt ist, man froh sein muss, sie bei Einem oder Zweien oder überhaupt sehr Wenigen zu finden. Desgleichen kann es nichts bedeuten, ob Der, der diese Wissenschaft hat, sie anwendet über Freiwillige oder Unfreiwillige, nach geschriebenen Documenten oder ohne solche, als Armer oder Reicher: die Hauptsache ist, dass er von Dem, was er versteht — und wir setzen voraus, dass er zu regieren versteht, — auch wirklich Gebrauch macht. Hierauf mithin kommt es allein an, wenn man entscheiden will, diese oder jene Regierungsform sei die richtige: nur die allein ist es, deren Träger ein der Regierung wahrhaft Kundiger in Wirklichkeit ist, und dieser Satz bleibt selbst dann noch wahr, ob ein Solcher nun in gewissen Fällen, um gleich die Extreme zu nennen, einmal durch Hinrichtung oder Verbannung oder Colonisation seinen Staat zu reinigen und zu verkleinern, oder ein anderes Mal ihn durch Ertheilung des Bürgerrechtes an Andere zu vergrössern für nöthig findet. Sobald und wie lange er, was er thut, nach Einsicht und Gerechtigkeit thut, mithin den Staat nicht blos erhält, sondern ihn nach Möglichkeit auf der Bahn zum Bessern fortführt: so lange, müssen wir gestehen, ist der Staat unter ihm in der allein richtigen Regierungsform, während alle übrigen, sie mögen heissen, wie sie wollen, nur nachahmende Formen derselben, also an sich eigentlich gar keine, sondern nur relativ schlechter oder besser sind.“[1]

Man sieht nun hier deutlich, dass Plato bei der Feststellung seines Begriffes der ächten und wahren und eben deshalb auch allein so zu nennenden politischen Function, d. h. der den Staat als solchen haltenden und in seinen Lebensbewegungen lenkenden Regierung, der *ἀρχὴ βασιλικὴ*, oder ihres ächten und wahren Trägers, des *ἀνὴρ πολιτικός*, des eigentlichen *βασιλεύς*, ebenso, wie früher in seiner Tugendlehre auch beim Begriffe der Einsicht, seine Definition nur ganz in abstracto hält. Er drückt damit, wie wir sagen würden, nur den Gedanken einer idealen Staatsregierung aus, an der nichts zu tadeln ist, weil man sie als solche fehlerlos

[1] Polit. p. 293. p. 297.

setzt. Sein Begriff ist der sittliche Wiederhall ebenso sehr seiner eigenen besseren Natur und seiner warmen Begeisterung für den socialen Fortschritt auf dem Wege der Tugend, als auch des Abscheues und Unwillens, womit ihn der Abstand des wirklichen Staates mit allen seinen Leidenschaften und der Gesammtsumme des damit verbundenen Unverstandes von einem solchen Ziele erfüllt. Deshalb aber, weil Das, was Plato die allein richtige und einzige Regierungsform nennt, in seinem Geiste nur eine abstracte Idee ist und bleibt und auch in der That nichts weiter werden kann, bevor er nicht den wirklich gegebenen, aus Menschen bestehenden Staat unter ihrem Lichte näher in's Auge fasst, muss man auch nicht etwa eine Entwickelung derselben erwarten: der platonische Regent ist nicht mehr und nicht weniger, als der platonische Tisch an sich, der nirgends existirt und nirgends existiren kann, der logische Begriff, der ruhend und unveränderlich an sich und nur sich selbst gleich ist. Ebenso, mit anderen Worten, wie Jemand, mit richtigem sittlichem Gefühl ausgestattet, über die tausendfachen Ungerechtigkeiten im Leben bekümmert sein und ihnen gegenüber mit lebhafter Wärme auf die Gerechtigkeit an sich hinweisen kann als auf das Einzige, von dem Hilfe zu erwarten sei, und doch — vielleicht nicht weiss, was das Gerechte als solches ist, oder, wenn er dies weiss, doch, um das in einem speciellen Falle zu fordernde gerechte Thun nachzuweisen, genöthigt ist, aus seinem abstracten Begriffe herauszutreten: so schwebt auch Plato hier mit seinem Begriffe des wahren Regenten d. i. eines Wesens, welches mit der vollen Einsicht begabt ist, richtig regieren zu können, hoch über dem thatsächlichen Inhalte des Lebens und muss, um ihn zu Etwas gebrauchen zu können, schliesslich doch zum lebendigen Staat zurückkehren. Dennoch aber ist trotz dieser Abstractheit der Gedanke Plato's von ausserordentlichem Werth, weil er ebenso sehr das Bewusstsein von der Fehlerhaftigkeit und den Mängeln jeder wirklichen Staatsregierung — was nicht immer Allen gegenwärtig ist — ausdrückt, sowie andrerseits das Recht der Idee bewahrt, immer und ewig dieser Wirklichkeit als das Ziel und Mass der Vernünftigkeit entgegengehalten zu werden.

Indem Plato in dieser Richtung fortschreitet, zieht er nun aus seinem abstracten Begriffe die Folgerung, die, obgleich sie an sich noch abstract ist, doch durch einen zu ihr gehörigen Begriff schon eine nähere Beziehung zur Wirklichkeit einschliesst und seine Reflexion selbst mehr praktisch werden lässt. „Vom Standpunkte der

ächten Regierungswissenschaft oder des eigentlichen Regenten aufgefasst, sagt Plato, kann, wenn allerdings zu seiner Function gewiss auch die Gesetzgebung gehört, doch eine grosse Bedeutung auf das Gesetz selbst nicht gelegt werden. Einmal nämlich ist der wahre Regent, als Träger der vollen politischen Einsicht, das lebendige Gesetz selbst, welches an sich der todten Formel, die auch Gesetz heisst, vorzuziehen ist. Gegenüber der ausserordentlichen Ungleichheit der Menschen und ihrer Handlungen, womit eine permanente Unruhe und Veränderlichkeit aller menschlichen Dinge verbunden ist, lässt sich ferner überhaupt gar kein Gesetz ausdenken, das für Alle und in allen Fällen passte: vielmehr kann das formulirte Gesetz doch immer nur sehr allgemein gehalten werden, so dass im concreten Falle die specielle Entscheidung wieder innerhalb der Gränze der persönlichen Action liegt. Demnach wird auch der wahrhafte d. h. einsichtsvolle Regent, wenn er Gesetze giebt oder Gewohnheit und Gebrauch der Voraltern zum Gesetz erhebt, sich immer noch einen grossen Spielraum eigener Entscheidung und hiermit zugleich die Möglichkeit vorbehalten müssen, die dem todten Gesetze als solchem beiwohnende Starrheit mit den Anforderungen der Einsicht und der Wirklichkeit zu vermitteln."[1]

Durch diese Folgerung nimmt Plato's Denken eine Wendung, die mit der in seiner Vaterstadt herrschenden und für die demokratische Praxis allein giltigen Ansicht in directem Widerspruche steht, wie Plato natürlich sich dessen selbst deutlich bewusst ist.[2] Einerseits ist es schon ausgesprochen, dass die politische Einsicht, wenn irgendwo, dann eher bei Einem, als bei Vielen, zu finden sei. Andrerseits wird jetzt dem Träger derselben eine derartige Machtvollkommenheit vindicirt, dass, wenn er auch innerhalb einer gewissen allgemeinen Gränze Gesetze zu geben haben möge, diese letzteren doch immer wieder in Rücksicht auf die Wandelbarkeit der Menschen und der Lebensverhältnisse von dem durch die Einsicht geleiteten Willen des Regenten allein sollen suspendirt oder modificirt und ergänzt werden können. Hierdurch ist augenscheinlich das allgemein als giltig angesehene Verfahren verworfen, wonach die Souveränetät des Volks für den Fall, dass Jemand dem zu Recht bestehenden Herkommen oder Gesetz gegenüber etwas Besseres er-

[1] Polit. p. 244 u. p. 295.

[2] A. a. O. p. 293. *Τὰ μὲν ἄλλα μετρίως ἔοικεν εἰρῆσθαι· τὸ δὲ καὶ ἄνευ νόμων δεῖν ἄρχειν χαλεπώτερον ἀκούειν ἐῤῥήθη.*

kannt zu haben glaubte, von einem Solchen verlangte, bevor das Alte abgeändert werde, auch Jedermann erst von der Richtigkeit seiner Behauptung zu überzeugen, und es mithin von dem Effect seiner Rede und der danach erfolgenden Abstimmung Aller abhing, ob das Neue Gesetzeskraft erlangte oder nicht.[1] Insofern Plato nun dieses Verfahren für ein fehlerhaftes und verkehrtes hält, ist er demnach auch genöthigt, seine eigene Folgerung, dass nur der der politischen Wissenschaft Kundige oder der wahre Regent Gesetze geben und die gegebenen ohne vorhergegangene Berathung mit dem Volke abändern dürfe, noch mehr zu unterstützen.

Zu diesem Zwecke stellt Plato seinen Gedanken durch einen noch stärkeren Angriff auf das gewöhnliche Verfahren in ein günstigeres Licht. Einmal weist er darauf hin, dass, da nun einmal nach dem Gange menschlicher Dinge die vorhandenen Gesetze nicht dieselben bleiben können, rücksichtlich der Betheiligung an einer Gesetzabänderung, wenn auch das Bestreben, wirklich etwas Besseres an die Stelle des Alten zu setzen, auf beiden Seiten gleich wäre, doch eine solche Abänderung ausschliesslich in der Hand des Einen oder der wenigen Kundigen mit grösserer Wahrscheinlichkeit das wirklich Bessere treffen werde, als in der Hand der Menge, die nun einmal unmöglich der politischen Wissenschaft kundig sein könne.[2] Andrerseits persiflirt er die demokratische Regierung Athens in folgender Weise: „Was würdet ihr wohl, fragt Plato, dazu sagen, wenn es einem Volke einfiele, von den Aerzten oder den Schiffssteuermännern von vornherein die Besorgniss zu hegen, dass Jene ganz nach Belieben brennen und vergiften oder heilen und retten, diese ebenso ganz nach Belieben die Mitfahrenden über Bord werfen und am fremden Ufer aussetzen oder sie wohlerhalten an den Ort ihrer Bestimmung bringen, und wenn auf Grund solcher Annahme ein Volksbeschluss gefasst würde, es solle künftighin keinem Arzt und keinem Steuermann mehr die Selbstbestimmung seines Handelns gewährt sein? Wenn ferner festgesetzt würde, dass eine Versammlung entweder des ganzen Volkes oder blos der Reichen zu berufen und in ihr, also durch Leute, die weder etwas von der Schifffahrt, noch von den Krankheiten verstehen, eine Reihe von Beschlüssen herbeizuführen sei, darüber, wie

[1] Das Verfahren in Athen war bekanntlich noch verwickelter.

[2] Dies erscheint dem Verf. als der eigentliche Sinn der Worte in Polit. p. 300.

die Arzneien sammt den chirurgischen Instrumenten angewandt und ebenso, wie die Fahrzeuge gebaut und auf dem Meere regiert werden sollten, Beschlüsse, die dann entweder auf den Gesetzestafeln und Säulen einzuschreiben oder als vaterländischer Gebrauch für alle Zukunft in der Seefahrt und Therapie zu beachten seien? Wenn ferner in einer solchen Versammlung auch eine Anzahl von Männern durch das Loos gewählt würde, die nun als die vom souveränen Volke eingesetzten Beamten theils seine Steuerleute, theils seine Aerzte sein und ganz nach den gegebenen Gesetzen die Schiffe regieren und die Kranken behandeln sollten? Wenn ferner, sobald jeder dieser Archonten für Schiffe und Kranke ein Jahr sein Amt bekleidet, nun wiederum entweder blos aus den Reichen oder aus dem ganzen Volke ein Gerichtshof eingesetzt würde, der die vom Amt Abgetretenen zur Rechenschaft vor sich zu fordern und vor welchem Jeder, der wolle, sie anzuklagen habe, wenn er meine, sie einer Abweichung vom Gesetz oder vom Herkommen beschuldigen zu können, natürlich noch mit dem Zusatz, dass der Verurtheilte der Strafe unterliegen werde? Und endlich wenn, um solchem Verfahren den Schlussstein aufzusetzen, noch eine allgemeine Verordnung erlassen würde, des Inhalts, dass, da Niemand weiser zu sein brauche, als die Gesetze, und überdies Jeder schon selbst von der Schifffahrt und der Therapie genug Kenntniss habe, auch Niemand sich einfallen lassen dürfe, über dahin gehörige Fragen weiter nachzudenken und seine dem Bestehenden widerstreitenden Ansichten Andern mitzutheilen, widrigenfalls ein Solcher als Grübler und Jugendverderber vor's Gericht gezogen und auf's Strengste bestraft werden solle? Was, fragt Plato, meint ihr, welchen Werth und Erfolg eine solche Einrichtung wohl haben würde?"[1]

„Es ist klar, fährt Plato fort, dass, wenn dasselbe Verfahren auch in Betreff aller anderen Wissenschaften und Künste in Anwendung gebracht würde, alsdann nach nicht gar langer Zeit die letzteren sämmtlich zu Grunde gehen und das Leben, das jetzt schon schwer genug ist, ein ganz unerträgliches werden müsste. Warum also, — müssen wir, die verschwiegene Schlussfolge ergänzend, hinzufügen — soll dasselbe nicht auch rücksichtlich der politischen Wissenschaft oder der Regierung und Verwaltung eines Staates gelten, und nicht auch für diese als richtiger Grundsatz anerkannt wer-

[1] Diese merkwürdige Stelle, Polit. p. 298, verdient im Zusammenhange ganz nachgelesen zu werden.

den müssen, dass sie nur in der Hand Derer gedeihen und ausschliesslich und ohne Vorbehalt nur Denen anvertraut werden können, die ein wirkliches Verständniss davon besitzen? Oder ist etwa der Zwang, wenn ein unwissender Reicher oder ein unwissender Armer ihn ausübt, mehr oder weniger gerecht oder ungerecht, als wenn er von dem Sachverständigen kommt, und liegt nicht vielmehr das Wesentliche darin, dass nur wirklich das Richtige und Gerechte geschieht? Dies aber ist, wie gesagt, von dem kundigen Regenten eher zu erwarten, als von der Menge, obwohl es auch von ihm gilt, dass er nur so lange ohne Fehler dasteht, wie lange er mit Einsicht über die Staatsangehörigen ein Leben nach Recht und Gerechtigkeit zu deren eigener Besserung verbreitet."[1]

Wie sehr nun aber auch Plato von der Richtigkeit dieser seiner Ansicht überzeugt ist, so weiss er doch so gut, wie jeder Andere, dass ein solcher Regent, wie er ihn seinem Begriffe nach verlangt, und als den allein wahren Regenten anerkennen kann, nicht wie ein Naturproduct oder, wie die Königin in dem Bienenstock, durch natürliche Zeugung entspringt. Daher gebraucht er diesen seinen abstracten Begriff auch nur dazu, um durch ihn fühlbar zu machen, wie man die wirklich gegebenen Regierungsformen oder die historischen Staaten, ohne sich und Andere zu täuschen, zu beurtheilen habe. Zunächst liegt, seiner Meinung nach, ihnen allen ein gewisses Misstrauen zu Grunde, wonach die Menschen sich den einen wahren Monarchen schwer gefallen lassen, weil sie voraussetzen, dass ein Einzelner nie einer solchen Machtvollkommenheit würdig sein und weder den Willen noch das Vermögen haben werde, durch eine tüchtige und einsichtsvolle Regierung Recht und Billigkeit zu Gunsten Aller zu handhaben.[2] Insofern demnach aus diesem Misstrauen ein allseitiges Verlangen nach Mitbetheiligung an der Regierung und der politischen Function überhaupt erwächst, ist es zweitens unvermeidlich, nicht blos, dass die Menge sich versammelt und allerlei Gesetze macht, sondern dass auch ein absonderliches Gemisch von zum Theil Richtigem, zum Theil Unverständigem daraus entspringt. Bedenkt man dies und erwägt, wie viel

[1] Polit. p. 297.

[2] Uebrigens sagt auch Sokrates im Gorgias p. 526: „die schlechtesten Menschen findet man unter der Zahl der Gewalthaber, obwohl möglicher Weise auch ein Solcher brav sein kann, der dann aber um so mehr Bewunderung verdient, als es schwer ist, gerecht zu bleiben, wenn man die Macht hat, Unrecht zu thun."

Uebel damit zusammenhängt, so kann man sich nur darüber wundern, ein wie festes Ding doch von Natur ein Staat ist, weil trotzdem, dass solches Ungemach seit undenklicher Zeit in den Staaten herrscht, dennoch einige von ihnen bis jetzt übrig geblieben sind: viele freilich sind dadurch schon verschwunden und viele werden auch fernerhin noch durch die Unwissenheit der Lenker, wie des Volkes, zu Grunde gehen.[1] Ist mithin unter solchen Umständen die relative Güte eines Staates allerdings im Allgemeinen von der Güte seiner Gesetze abhängig, so gewährt uns doch drittens der aufgestellte Gedanke, dass der wahre Regent nur da ist, wo die Einsicht herrscht, und was über die Wahrscheinlichkeit gesagt wurde, wo diese Einsicht am ehesten zu erwarten sei, noch einen Massstab für eine genauere Abschätzung jener relativen Güte oder lässt uns, mit anderen Worten, auch darüber entscheiden, welche von den genannten Regierungsformen, obgleich sie alle ihr Drückendes haben, verhältnissmässig am wenigsten und welche am meisten das Leben erschwert. Unter der Voraussetzung nämlich, dass das Regiment nach guten Gesetzen geführt wird, nöthigen die erwähnten Gründe zu der Annahme, dass von allen Verfassungsarten die Monarchie die beste sei, ohne Zweifel aber die allerunerträglichste und drückendste, wenn ihr Regiment ein gesetzloses ist.[2] Die Minderherrschaft, also Aristokratie oder Oligarchie, nimmt, wie schon begrifflich das Wenige zwischen dem Einen und Vielen in der Mitte liegt, so auch dem politischen Werthe nach im guten, wie im schlechten Sinne eine mittlere Stellung ein. Die Demo-

[1] Polit. p. 301. *Θαυμάζομεν δῆτα, ἐν ταῖς τοιαύταις πολιτείαις ὅσα ξυμβαίνει γίγνεσθαι κακὰ καὶ ὅσα ξυμβήσεται, τοιαύτης τῆς κρηπῖδος ὑποκειμένης αὐταῖς τῆς κατὰ γράμματα καὶ ἔθη, μὴ μετὰ ἐπιστήμης, πραττούσης τὰς πράξεις; ἑτέρα προσχρωμένη παντὶ κατάδηλος ὡς πάντ᾽ ἂν διολέσεις τὰ ταύτῃ γιγνόμενα· ἢ ἐκεῖνο ἡμῖν θαυμαστέον μᾶλλον, ὡς ἰσχυρόν τι πόλις ἐστὶ φύσει; πάσχουσαι γὰρ δὴ τοιαῦτα αἱ πόλεις νῦν χρόνον ἀπέραντον, ὅμως ἔνιαί τινες αὐτῶν μόνιμοί τέ εἰσι καὶ οὐκ ἀνατρέπονται· πολλαὶ μὴν ἐνίοτε καὶ καθάπερ πλοῖα καταδυόμεναι διόλλυνται καὶ διολώλασι καὶ ἔτι διολοῦνται διὰ τὴν τῶν κυβερνητῶν καὶ ναυτῶν μοχθηρίαν τῶν περὶ τὰ μέγιστα μεγίστην ἄγνοιαν εἰληφότων, οἳ περὶ τὰ πολιτικὰ κατ᾽ οὐδὲν γιγνώσκοντες ἡγοῦνται κατὰ πάντα σαφέστατα πασῶν ἐπιστημῶν ταύτην εἰληφέναι.* Aehnlich Rep. p. 493.

[3] Darum wird auch für die Monarchie, welche das Gesetz achtet und nach Gesetzen regiert, derselbe Name, nämlich die Basilie oder Königthum, beibehalten, der vorhin zur Bezeichnung der gesuchten wahren und allein richtigen Regierungsart gebraucht ist.

kratie aber ist an sich weder im Guten noch im Schlechten Grosses zu leisten im Stande, weil die Regierungsgewalt in ihr zu sehr zersplittert ist; in der Reihe der besseren, d. h. der Regierungsformen mit Gesetzlichkeit, muss man sie deshalb für die schlechteste, in der Reihe der Regierungsformen ohne Gesetzlichkeit aber für die leidlichste halten.[1] Endlich stellt es sich unter Berücksichtigung des Umstandes, dass, abgesehen von den schon an sich gesetzlosen Staaten, auch in denen, welche sich wenigstens bemühen, der richtigen Regierungsweise nahe zu kommen, immer mehr oder weniger Unwissenheit sich in die politische Function einmischt, als eine nothwendige Bedingung heraus, dass, um noch grösseres Unheil zu verhüten, die Beobachtung, Erfüllung und Autorität der bestehenden Gesetze, sie mögen gut oder schlecht sein, zur fundamentalen und unerlässlichen Regel erhoben wird. Wie die Sache einmal liegt, darf in einem Staate, der wenigstens von dieser Seite sich so verhalten will, wie es ein Staat in der allein richtigen Verfassung thun würde, schlechterdings Niemand Etwas gegen die Gesetze zu thun wagen, und wer es dennoch wagt, muss den Tod oder sonst eine der härtesten Strafen erleiden. Die Anerkennung und Beobachtung dieser Regel ist im Vergleiche zu Dem, was das Erste war, an zweiter Stelle das Richtigste und Beste.[2]

Indem Plato nun hiermit auf den Standpunkt des wirklichen Staates zurücktritt, und fortfährt, über das Gegebene und Thatsächliche dem abstracten Begriffe einer einsichtsvollen Politik gegenüber sein Urtheil auszusprechen, erfahren wir schliesslich einerseits noch, was er über das Verhältniss der übrigen drei Gewalten, die im atheniensischen Staat fungirten, zur obersten Regierungsgewalt dachte, und andrerseits, welchen besonderen Inhalt er der letzteren, insofern sie es mit einem wirklichen Staate zu thun hat, als ihren specifischen Auftrag geben zu müssen glaubte. Vorhin war die Rede von dem Verhältnisse der gesetzgebenden Gewalt und Kunst zur obersten Regierungsgewalt. Hierüber entschied sich Plato dahin,

[1] A. a. O. p. 302.

[2] A. a. O. *Ὀρθῆς ἡμῖν μόνης οὔσης ταύτης τῆς πολιτείας, ἣν εἰρήκαμεν, οἶσθ' ὅτι τὰς ἄλλας δεῖ τοῖς ταύτης συγγράμμασι χρωμένας οὕτω σώζεσθαι, δρώσας τό νῦν ἐπαινούμενον, καίπερ οὐκ ὀρθότατον ὄν; — Τὸ ποῖον; — Τὸ παρὰ τοὺς νόμους μηδὲν μηδένα τολμᾶν ποιεῖν τῶν ἐν τῇ πόλει, τὸν τολμῶντα δὲ θανάτῳ ζημιοῦσθαι καὶ πᾶσι τοῖς ἐσχάτοις· καὶ τοῦτ' ἔστιν ὀρθότατα καὶ κάλλιστ' ἔχον ὡς δεύτερον, ἐπειδὰν τὸ πρῶτόν τις μεταθῇ τὸ νῦν δὴ ῥηθέν.*

dass die erstere eigentlich mit der letzteren gänzlich zusammenfalle: er kann den Regenten nicht anders, als Gesetzgeber denken und will diese Identität auch auf die Gefahr hin, dass der menschliche Monarch fehlgreift, sich irrt und seine eigenen Verordnungen modificiren muss, — was sogar gewiss ist, — nicht aufgeben, weil er in ihr doch mehr Wahrscheinlichkeit, dass das Richtige und Einsichtsvolle geschehen werde, als darin erblickt, dass an der Gesetzgebung Viele oder gar das ganze Volk participire.

Ausser der gesetzgebenden Gewalt unterscheidet er nun noch drei andere, entsprechend ebenso vielen besonderen Wissenschaften oder Künsten, nämlich die kriegführende, richterliche und rhetorische Gewalt oder Kunst, und es fragt sich, in welchem Verhältnisse diese drei zur obersten Regierungsgewalt zu denken sind, vorausgesetzt, dass die letztere wiederum der Träger der politischen Einsicht ist.

Was die rhetorische Gewalt oder Kunst betrifft, welche Plato schon oben, ihrem eigentlichen Begriffe und ihrem wahren politischen Berufe gemäss, der Dikastik als eine Gehilfin beiordnete, so bleibt er auch jetzt zwar im Allgemeinen diesem Gedanken treu, muss ihn aber doch in Rücksicht auf seinen Regentenbegriff um etwas beschränken. Offenbar nämlich liegt Plato daran, die Consequenz, die sich ihm mit der Ausschliessung nicht blos der Menge überhaupt, sondern vorzüglich auch ihrer stimmführenden Parteihäupter von der politischen Function ergiebt, auch bei der gegenwärtigen Frage aufrecht zu erhalten. Dieser Consequenz gemäss bleibt nun aber eigentlich für die öffentlichen, politischen Rhetoren so gut wie gar kein Platz mehr innerhalb der das Staatliche betreffenden Action übrig, und es fehlt auch nicht viel, dass Plato Dies geradezu ausspricht.[1] Allein auf der anderen Seite hat Plato sich doch weder die Frage hinreichend entwickelt, ob ein Gesetz mit Gewalt d. h. strict als Befehl, oder mit Ueberredung d. h. mit gleichzeitiger Einwirkung auf den Verstand der Bürger, um deren innere, freiwillige Beistimmung zu gewinnen, einzuführen sei, noch den Unterschied beachtet, je nachdem sie in Bezug auf eine monarchische oder eine oligarchische oder eine demokratische Verfassung

[1] Der Verf. behauptet dies in Rücksicht darauf, dass Plato auch bei der obschwebenden Frage nach dem Verhältnisse der politischen Rhetorik zur obersten Regierungsgewalt nicht unterlässt, von der Rhetorik nur Schlechtes zu sagen, und überhaupt sie so behandelt, als ob sie wirklich zu gar nichts Gutem tauglich sei. A. a. O. p. 304.

aufgeworfen wird. Ohne Zweifel versteckt sich jedoch hinter den Worten, mit denen er die in Frage stehende politische Kunst und Gewalt bezeichnet[1], mehr, als blos eine Berücksichtigung der in den Dikasterien vorkommenden Rede; es liegt darin auch eine Beziehung auf die deliberative, vielleicht auch auf die administrative Function, wobei die Rede von nicht geringerer Bedeutung und nicht unerheblicherem Einflusse ist. Diese letzteren Functionen oder politischen Gewalten sondert aber Plato gar nicht als einzelne und selbstständige aus[2], und andrerseits hält er die Relation der politischen Rede vorzugsweise zur Gesetzgebung fest. Daher fällt nun, insofern die letztere, die Gesetzgebung, wie gesagt, fast ausschliesslich in der Hand der obersten Regierungsgewalt liegen soll, die gesuchte Antwort dahin aus, dass die politische Rede wie eine nur gelegentlich zu gebrauchende Gewalt zu denken sei, über deren Anwendung die oberste Regierungsgewalt entscheidet, je nachdem sie bei der Gesetzgebung die Mithilfe derselben glaubt nöthig zu haben oder nicht. Jedenfalls giebt also Plato hiermit seiner Abneigung gegen alles Reden und Deliberiren in einer Volksversammlung den einfachsten und klarsten Ausdruck.

Ueber die kriegführende, wie über die richterliche Gewalt und Kunst ist die Entscheidung kurz und bestimmt. Beide sind der obersten Regierungsgewalt gleichfalls wie dienende Kräfte untergeordnet, und zwar die erstere insofern, als die Kriegsfrage selbst allein in der Hand des Regenten ruht, von dessen Urtheil es abhängen soll, ob ein casus belli vorliegt oder nicht. Die richterliche Gewalt andrerseits hat sich ausschliesslich auf die Function zu beschränken, dass sie nach den vom Regenten gegebenen Gesetzen in allen vorkommenden Fällen, als Hüterin der letzteren, Recht spricht und zwar, wie ihr Begriff es verlangt, ohne dass sie durch

[1] A. a. O. *Τούτων δ' ἐστί που στρατηγία καὶ δικαστικὴ καὶ ὅση βασιλικῇ κοινωνοῦσα, ῥητορεία, πείθουσα τὸ δίκαιον, ξυνδιακυβερνᾷ τὰς ἐν ταῖς πόλεσι πράξεις.* Stallbaum sagt bei dieser Stelle: Voc. *ῥητορεία* a. Platone fictum videtur, ut ars oratoria nobilior et generosior distingueretur a varia illa *ῥητορικῇ*, cujus nomen profanaverunt qui ea ad explendas suas cupiditates abusi erant. Der Verf. meint, dass Plato diesen Zweck dabei nicht gehabt hat; das Wort drückt vielmehr eben nur die innerhalb der staatlichen Actionen überhaupt zum Gebrauch kommende Kunst der Rede und Darstellung aus.

[2] Aristoteles dagegen Pol. IV. 11, 1 sagt: *ἐστὶ δὴ τρία μόρια τῶν πολιτειῶν πασῶν, ἓν μὲν τί τὸ βουλευόμενον περὶ τῶν κοινῶν· δεύτερον δὲ τὸ περὶ τὰς ἀρχάς, τρίτον δὲ τί τὸ δικάζον.*

Furcht oder Mitleid, durch Freundschaft oder Feindschaft für Kläger oder Beklagte sich verleiten lässt, gegen die Verordnungen des Gesetzgebers zu fehlen.[1]

Aus Allem geht hervor, dass Plato die oberste Regierungsgewalt oder ihren Träger, den eigentlichen Regenten, insofern er darin den Sitz der vollen politischen Einsicht und Kunstfertigkeit erblickt, von dem ganzen staatlichen Geschäftskreise, von den executiven Gewalten im weitesten Sinne des Wortes, absondert. Sie steht über allen ausführenden Gewalten als deren Leiterin, welche sowohl die Veranlassung, wie auch die Richtung aller wichtigen Ereigniss im Staate wahrnimmt, die Bedeutung derselben erkennt, über den richtigen Augenblick des Handelns entscheidet, jene anderen Gewalten, die militärische, richterliche und redekundige, als ebenso viele Dienerinnen für die Ausführung des richtig Erkannten unter sich hat, und durch deren zweckmässige Verwendung gleichsam aus dem ganzen staatlichen Material ein wohlgeordnetes und festes Gewebe hervorbringt.[2]

Der so eben gebrauchte bildliche Ausdruck Plato's dient endlich als Uebergang zu dem schon angedeuteten Schlusse der Erörterung, worin der bisherige Begriff der Staatsregierung noch durch einen positiven Zusatz ergänzt wird. Ohne dass nämlich schon hier der Zweck des Staats herbeigezogen wird, sieht Plato sich doch unter dem Einflusse seines Grundsatzes, wonach er die Einsicht allein zur Herrscherin bestimmt sein lässt, und im Hinblick auf den thatsächlichen Zwiespalt im gegebenen Staat zwischen oft ganz entgegengesetzten Kräften, auf eine Forderung hingewiesen, welche ebenso sehr jenem Grundsatze zu genügen, wie diesen Zwiespalt zu schlichten oder doch zu mildern geeignet sein muss. Unter diesen Kräften treten besonders zwei hervor. Die eine ist conservativ: sie ruht in den Gemüthern der vorzugsweise edlen und gebildeten Bürger, von denen jeder nur das Seinige thut und ein friedliches, wohlgeordnetes Leben der Unruhe und der Störung durch Neuerungen vorzieht. Die andere Kraft liegt in den männlich-energischen Naturen: sie überschreitet leicht das Mass, öffnet den Leidenschaften

[1] Plato Polit. p. 305.

[2] A. a. O. *Τόδε δὴ κατανοητέον ἰδόντι ξυναπάσας τὰς εἰρημένας ἐπιστήμας, ὅτι πολιτική γε αὐτῶν οὐδεμία ἀνεφάνη· τὴν γὰρ ὄντως οὖσαν βασιλικὴν οὐκ αὐτὴν δεῖ πράττειν, ἀλλ' ἄρχειν τῶν δυναμένων πράττειν, γιγνώσκουσαν τὴν ἀρχήν τε καὶ ὁρμὴν τῶν μεγίστων ἐν ταῖς πόλεσιν ἐγκαιρίας τε πέρι καὶ ἀκαιρίας, τὰς δ' ἄλλας τὰ προσταχθέντα δρᾶν. κ. τ. λ.*

gern einen freien Spielraum, liebt deshalb auch Händel und ist gewissermassen immer kriegsbereit. Jede von beiden Kräften führt, sich selbst überlassen, den Staat ins Verderben: die eine durch Verweichlichung und Erschlaffung, die andere durch wilde und rohe Ausschweifung. Wohlgebildet und auf's rechte Mass reducirt, erzeugt aber jede aus sich eine Tugend, nämlich die eine die Besonnenheit, die andere die Tapferkeit, und folglich kommt es vorzugsweise darauf an, sowohl jeder von beiden das richtige Mass zu geben, als auch zwischen beiden das richtige Verhältniss zu bewahren. Dies nun, sagt Plato, ist eine specifische Aufgabe der Staatsregierung oder der wahren, ihrem Begriffe entsprechenden Regierungsform: ein Gedanke, der namentlich den factischen Verhältnissen des Unterrichts und der Bildung gegenüber, damals ebenso neu war, wie er theoretisch für Plato selbst äusserst folgenreich geworden ist. Plato legt hiermit nicht blos das Unterrichts- und Erziehungswesen in die Hand der obersten Staatsgewalt, durch die er dasselbe gesetzlich will geregelt und geleitet wissen[1], damit, wie er sich ausdrückt, in den Seelen der Staatsbürger auf Grund einer gleichen Ueberzeugung von Dem, was recht und gut ist, ein sie alle einigendes und zusammenhaltendes, göttliches Band entspringe[2], sondern subsumirt derselben Function auch die Schliessung der Ehen und was damit zusammenhängt, sowie die nach dem gleichen Gesichtspunkte zu vollziehende Besetzung der öffentlichen Aemter.[3]

Hiermit ist aber zugleich die Gränze der logischen Definition der analytisch ermittelten staatlichen Elemente, was die eigentliche Aufgabe der obigen Erörterung war, schon überschritten. Gewisse aus der leitenden Idee entsprungene ethische Forderungen sind in die Analyse eingemischt und haben den Weg zu denjenigen reformatorischen Lehren Plato's geöffnet, denen der folgende Abschnitt gewidmet sein soll.

[1] A. a. O. p. 308. *Ταὐτὸν δή μοι τοῦθ' ἡ βασιλικὴ φαίνεται πᾶσι τοῖς κατὰ νόμον παιδευταῖς καὶ τροφεῦσι, τὴν τῆς ἐπιστατικῆς αὐτὴ δύναμιν ἔχουσα, οὐκ ἐπιτρέπειν ἀσκεῖν, ὅ τι μή τις πρὸς τὴν αὐτῆς ξύγκρασιν ἀπεργαζόμενος ἦθός τι πρέπον ἀποτελεῖ, ταῦτα δὲ μόνα παρακελεύεσθαι παιδεύειν.*

[2] A. a. O. p. 309.

[3] A. a. O. p. 310.

DRITTER ABSCHNITT.

Die reformatorischen Lehren Plato's.

ERSTES KAPITEL.

Plato's Stellung zwischen Theorie und Praxis.

Wir haben uns bemüht, in einem der früheren Kapitel die besonderen Motive hervorzuheben und in ein deutliches Licht zu stellen, welche der platonischen Ethik zum Grunde liegen und die unterscheidbaren Tendenzen derselben hervorgerufen haben. Die letzteren zerlegten sich uns im Allgemeinen wiederum in zwei, wenn auch durch mehrfache Fäden mit einander verbundene, doch für die Darstellung wegen ihres ungleichen scientifischen Charakters von einander zu sondernde Gruppen. Die eine von diesen Gruppen dient der systematischen Fortbildung der Doctrin, die andere aber vereinigt die Gesammtheit derjenigen Gedanken und Sätze in sich, welche uns Plato unter dem Einfluss seiner Individualität, des von ihm durchlaufenen Bildungsganges, der von ihm als Patrioten und denkendem Beobachter seiner Zeit gemachten Erfahrungen und Reflexionen, sowie endlich innerhalb gewisser Gränzen auch unter der Nachwirkung seiner Theorie, speciell als Reformator d. h. hier als Volks- und Staatsbildner erblicken lassen. Auch ist rücksichtlich dieser reformatorischen Tendenz schon der bedeutende Unterschied, der dabei, obgleich der Schüler auch hierin nur ein von seinem Lehrer angefangenes Werk fortsetzt, zwischen Sokrates und Plato stattfindet, hinreichend hervorgehoben und nach seinen Veranlassungen aufgeklärt. Nach solcher Vorbereitung könnte es scheinen, als ob an der Ermöglichung eines Verständnisses der dahin gehörigen Lehren Plato's, wie weit ein solches überhaupt erreicht werden kann, nichts Wesentliches mehr mangle und mithin unsre Darstellung ohne weiteren Verzug dem Leser jene Lehren vorführen dürfte. Dennoch ist es nöthig, mit wenigen Worten noch einer Vorfrage zu gedenken, für deren Erörterung sich bisher keine passende Gelegenheit darbot und deren Beantwortung, wie sehr die Frage auch nur formeller Art zu sein scheint, die richtige Auffassung

des in diesem Abschnitte zu verarbeitenden Materials nicht wenig abhängt. Wir meinen die Frage nach Plato's Stellung zwischen Theorie und Praxis.

Es ist leicht erklärlich, wie und warum gerade Plato's Lehre, sowohl nach ihren metaphysischen, wie ethischen Bestandtheilen, von jeher und bis auf die neueste Zeit herab, mehr unter dem glanzvollen Scheine einer idealen Gedankenwelt, als im Sinne einer mit der verständigen und unverständigen Wirklichkeit des Lebens vereinbaren Doctrin aufgefasst und, je nach dem Standpunkte, wegen der ihr zugeschriebenen Idealität entweder gelobt und verwerthet, oder aber getadelt und verworfen ist. Wir setzen die Gründe, die hierfür gewirkt haben und noch wirken, sowie die historischen Aeusserungen, in denen die eine, wie die andere Auffassung sich ausgesprochen hat, als bekannt voraus, und bemerken über sie, ohne hier weiter auf diesen Gegenstand eingehen zu können, nur das Eine, dass man nach vorurtheilsfreier Untersuchung dahin kommt, anzunehmen, dass die Taxation dieser Gründe und die unterschiedliche Art ihrer Verwendung und Benutzung im lobenden oder tadelnden Sinne mehr von einer schon im Beginne falsch eingeleiteten historischen Ueberlieferung, als von einer objectiven, gründlichen und umfassenden Sachkenntniss abhängig gewesen ist und noch abhängt. Der Kern der obigen Frage liegt vielmehr, sobald sie den ganz allgemeinen Gegensatz zwischen Idealität und Wirklichkeit verlässt, für unsern Zweck darin, dass darüber entschieden werden soll, einerseits ob Plato denn thatsächlich in seinen Sätzen über das staatliche Leben und was damit zusammenhängt ganz unerhörte und gewissermassen träumerische, phantastische und unausführbare Anforderungen an die damaligen Menschen und deren Verhältnisse gestellt habe, und andrerseits ob solche Anforderungen bei ihm auf dem Grunde eines idealiter construirten Staatsgebäudes, also auf dem Entwurfe eines Vernunftstaates beruhen, in Bezug auf welchen Plato sich selbst gesagt habe oder habe sagen müssen, dass ein solcher Staat ebenso sehr, wie die im Sinne seines Ideales an die Wirklichkeit gestellten Forderungen, etwas über alle menschliche Receptivität und Befähigung Hinausgehendes sei.

Zunächst was die Voraussetzung betrifft, als ob Plato sich selbst gesagt habe oder doch hätte sagen müssen, dass seine politischen Lehren und Forderungen an und für sich unausführbar seien und den gegebenen Verhältnissen etwas Unmögliches zumutheten, so ist diese Voraussetzung nicht blos entschieden unrichtig, sondern auch

in ihrem hypothetischen Ausdrucke nicht zuzugestehen. Geht man die Schrift, welche hier vorzugsweise in Betracht kommt, nämlich die Bücher über den Staat, aufmerksam und ohne vorgefasste Meinung durch, so nimmt man bald wahr, dass Plato sich die Frage nach der Möglichkeit einer Ausführung des von ihm Vorgeschlagenen und Empfohlenen sehr wohl überlegt und dabei die Ueberzeugung gewonnen haben muss, an solcher Ausführbarkeit innerhalb gewisser Gränzen zu zweifeln, sei kein hinreichender Grund vorhanden; und andrerseits stösst man auf nicht wenige Stellen, in denen er augenscheinlich bemüht ist, solche Ueberzeugung auch seinen Lesern beizubringen. Nachdem Plato z. B. den Gedanken von dem Gemeinbesitz der Frauen und der Kinder in der Bürgerklasse der Krieger ausgesprochen hat und nun aufgefordert wird, sich hierüber, wie über die Stellung der Frauen, ihre Erziehung und Lebensweise genauer zu erklären, giebt er nicht blos ein offenes Geständniss von dem an sich noch Zweifelhaften und Bedenklichen seiner Ansicht, sondern wünscht sogar aus einem für ihn gewichtigen sittlichen Grunde sich der Exposition dieses Gegenstandes ganz zu entziehen. Dieser Grund liegt einfach in dem Bewusstsein, dass, so lange man über einen Gegenstand praktischer Natur sich selbst noch nicht hinreichend klar ist, es besser sei, lieber davon ganz zu schweigen, als sich und Andere durch eine noch unentschiedene Exposition möglicher Weise irre zu führen, da eine Mitbetheiligung Anderer am Irrthum, seiner Meinung nach, ein grösseres Vergehen sei, als Jemanden unvorsätzlich zu tödten.[1] Ein Schriftsteller von sol-

[1] De Rep. p. 450. *Οὐ ῥᾴδιον, ἦν δ' ἐγώ, διελθεῖν· πολλὰς γὰρ ἀπιστίας ἔχει, ἔτι μᾶλλον τῶν ἔμπροσθεν ὧν διήλθομεν· καὶ γὰρ ὡς δυνατὰ λέγεται, ἀπιστοῖτ' ἄν· καὶ εἰ ὅ τι μάλιστα γένοιτο, ὡς ἄριστ' ἂν εἴη ταῦτα καὶ ταύτῃ, ἀπιστήσεται· διὸ δὴ καὶ ὄκνος τις αὐτῶν ἅπτεσθαι, μὴ εὐχὴ δοκῇ εἶναι ὁ λόγος, ὦ φίλε ἑταῖρε. Μηδὲν, ἦ δ' ὅς, ὄκνει· οὔτε γὰρ ἀγνώμενος οὔτε ἄπιστοι οὔτε δύσνοι οἱ ἀκουσόμενοι. Καὶ ἐγὼ εἶπον· Ὦ ἄριστε, ἦ που βουλόμενός με παραθαῤῥύνειν λέγεις; Ἔγωγ', ἔφη. Πᾶν τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, τοὐναντίον ποιεῖς· πιστεύοντος μὲν γὰρ ἐμοῦ ἐμοὶ εἰδέναι ἃ λέγω, καλῶς εἶχεν ἡ παραμυθία· ἐν γὰρ φρονίμοις τε καὶ φίλοις περὶ τῶν μεγίστων τε καὶ φίλων τἀληθῆ εἰδότα λέγειν ἀσφαλὲς καὶ θαῤῥαλέον, ἀπιστοῦντα δὲ καὶ ζητοῦντα ἅμα τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, ὃ δὴ ἐγὼ δρῶ, φοβερόν τε καὶ σφαλερόν, οὔ τι γέλωτα ὄφλειν — παιδικὸν γὰρ τοῦτό γε —, ἀλλὰ μὴ σφαλεὶς τῆς ἀληθείας οὐ μόνον αὐτὸς, ἀλλὰ καὶ τοὺς φίλους ξυνεπισπασάμενος κείσομαι περὶ ἃ ἥκιστα δεῖ σφάλλεσθαι . . . ἐλπίζω γὰρ οὖν ἔλαττον ἁμάρτημα ἀκουσίως τινὸς φονέα γενέσθαι ἢ ἀπατεῶνα καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν καὶ δικαίων καὶ νομίμων πέρι.* Die letzteren Worte berechtigten uns, im Text zu sagen „über einen Gegenstand praktischer Natur.“

cher Gesinnung und solcher Vorsicht hat ohne Zweifel da, wo er Bedenklichkeiten der Art nicht äussert, dieselben sich auch schon vorher durch Gründe, die er für ausreichend hält, beseitigt und sollte eben dadurch auch vor dem Verdachte gesichert sein, dass man ihn zu der Klasse ideologischer Schwärmer zu zählen habe. Dass Plato ein solcher nicht ist, dass er vielmehr in sehr verständiger Weise sich das Verhältniss zwischen sogenannter Idealität und Verwirklichung des Idealen klar gemacht hat, geht auf's Bestimmteste aus der Stelle hervor, wo er die Frage nach der Ausführbarkeit seiner Forderungen selbst erörtert. Zuerst weist er hier, wie dies sein muss und wie es auch noch heut zu Tage nöthig ist und immer nöthig sein wird, alle jene Spötter zurück, die, ohne irgend ein sittliches Gesetz anzuerkennen und sich selbst ihm und seiner Führung mit Ernst, Treue und muthiger Opferwilligkeit und Kampfbereitschaft zu unterwerfen, jede Anforderung an's Leben, die ihnen unbequem und störend ist, verhöhnen und in's Lächerliche ziehen, um sie dadurch wo möglich todt zu machen. Dann erinnert er daran, dass nicht blos im vorliegenden Falle, sondern überall das an sich Richtige nirgends in der Wirklichkeit unversehrt und vollendet angetroffen werde, man hieraus aber nicht eine Fehlerhaftigkeit des Richtigen selbst folgern dürfe. Daher hänge auch die Wahrheit oder Unwahrheit des von ihm entworfenen Bildes eines guten Staates nicht davon ab, ob man die Möglichkeit der Existenz eines solchen Staates nachweisen könne oder nicht, ebenso wenig, wie der Maler, der ein Bild davon entwirft, wie wohl der **schönste Mensch** sein möchte, darum etwas an seiner Geschicklichkeit verliere, weil er uns nirgends in der Erfahrung einen solchen Menschen nachweisen kann. „Dies endlich, sagt Plato, will denn auch eigentlich Niemand, dass ein über irgend Etwas entworfenes Musterbild ganz und gar in der Wirklichkeit wieder erscheint, sondern nur darauf kann es ankommen, dass man nachweist, wie die Wirklichkeit sich demselben annähern könne, und mehr, als dies, kann auch Niemand von mir rücksichtlich Dessen verlangen, was ich von einem Staate fordere. Was ich aber fordere, ist nicht etwas Unmögliches, kein blosser frommer Wunsch, über den man zu lachen berechtigt wäre, sondern nur etwas Schwieriges, wobei man jedoch sehr wohl im Stande ist, die Mittel der Ausführung und das Verfahren anzugeben, wodurch sich die Schwierigkeit überwinden lässt.“[1] Diese dem Plato selbst

[1] A. a. O. p. 473. *Ἆρ' οἷόν τέ τι πραχθῆναι ὡς λέγεται, ἢ φύσιν ἔχει*

zugehörige Auffassung seiner reformatorischen Tendenz kehrt in noch anderen Stellen theils wörtlich wieder, theils kann man sie indirect aus der speciellen Behandlung der einzelnen Gegenstände folgern, um welche sich diese Tendenz bewegt.[1]

Noch deutlicher wird dies, wenn man nun zweitens Das, was denn eigentlich Plato dem wirklichen Leben gegenüber verlangt, sich einzeln vorführt und es seiner Bedeutung nach erwägt: man findet dann schliesslich, dass der Vorwurf, als ob es etwas Unerhörtes, Träumerisches und Phantastisches sei, ganz ungerecht sein würde.

Allgemein aufgefasst, ist die Distanz, welche dem Einen und dem Andern zwischen einem an sich wahren, begründeten und zugleich der Ausführung zugänglichen Gedanken einerseits und einem in sich unwahren, hohlen, der Wirklichkeit ganz widerstreitenden Gedanken andrerseits zu liegen scheint, offenbar abhängig theils von dem Umfange und der Tiefe der Bekanntschaft mit den speciellen Prämissen des Gedankens, theils von dem sachlichen, historischen Verständniss des durch diesen Gedanken getroffenen Lebensverhältnisses, theils aber auch von dem moralischen Muthe, der dazu gehört, durch eingreifendes Handeln die historische Sphäre dem Einflusse der theoretischen Erkenntniss zu öffnen, also, allgemein gesagt, von zwei intellectuellen und einem sittlichen Momente. Es ist ungemein schwierig, ein vollkommen sicheres Urtheil über diese

πρᾶξιν λέξεως ηττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κἂν εἰ μή τῳ δοκεῖ; . . . Τοῦτο μὲν δὴ μὴ ἀνάγκαζέ με, οἷα τῷ λόγῳ διήλθομεν, τοιαῦτα παντάπασι καὶ τῷ ἔργῳ δὴ γιγνόμενα ἀποφαίνειν· ἀλλ', ἐὰν οἷοί τε γενώμεθα εὑρεῖν ὡς ἂν ἐγγύτατα τῶν εἰρημένων πόλις οἰκήσειε, φάναι ἡμᾶς ἐξευρηκέναι, ὡς δυνατά ταῦτα γίγνεσθαι, ἃ σὺ ἐπιτάττεις. p. 499 nach Angabe der Bedingungen: *τούτων δὲ πότερα γενέσθαι ἢ ἀμφότερα ὡς ἄρα ἐστὶν ἀδύνατον, ἐγὼ μὲν οὐδένα φημὶ ἔχειν λόγον· οὕτω γὰρ ἂν ἡμεῖς δικαίως καταγελῴμεθα, ὡς ἄλλως εὐχαῖς ὅμοια λέγοντες περὶ τούτου ἕτοιμοι τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι, ὡς γέγονεν ἡ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἔστι καὶ γενήσεταί γε, ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατὴς γένηται· οὐ γὰρ ἀδύνατος γενέσθαι, οὐδ' ἡμεῖς ἀδύνατα λέγομεν· χαλεπὰ δὲ καὶ παρ' ἡμῶν ὁμολογεῖται.*

[1] A. a. O. p. 540, p. 608. Die einzige Stelle, die Schlussworte des neunten Buches, welche, isolirt genommen, so gedeutet werden könnte, als ob Plato ein Staatsideal habe zeichnen wollen, enthält im Zusammenhange nur den Sinn, dass Plato noch einmal mit Lebhaftigkeit seine Ueberzeugung von der Richtigkeit seiner Behauptungen ausspricht und andrerseits seine Theilnahme an politischer Action nur unter der Voraussetzung zugestehen würde, dass auf dem von ihm angegebenen Wege der Staat reformirt werden solle.

Distanz in dem Sinne zu fällen, dass darauf mit Gewissheit die Folgerung gebauet werden könnte, die intendirte Realisirung eines Gedankens, wie man dies nennt, sei zulässig und praktisch oder sie sei unzulässig und chimärisch. Es giebt gewisse Wahrheiten, wie sie unsere Religion und unsere auf diese basirte Sittenlehre enthält, bei denen die theoretische Berechtigung ebenso unzweifelhaft ist, wie ihre praktische Zulässigkeit, und in Bezug auf welche dennoch die Distanz zwischen der theoretischen Idealität und dem wirklichen Leben Manchem so gross erscheint, dass er trotzdem, wenn nicht gegen die erstere, doch gegen die letztere Bedenklichkeit und Zweifel zu erregen geneigt wird. Scheiden wir aber auch diesen Fall aus, als einen solchen, wo der Fehler, durch den der Zweifel erregt wird, in der mangelhaften Beschaffenheit des dritten vorhin genannten Momentes, nämlich in der unzureichenden Action des moralischen Muthes liegt, und halten uns an solche Fälle, wo die an das Leben gerichtete Forderung sich in einem Gedanken ausspricht, der schon einen concreteren Zusammenhang mit einem factischen Verhältnisse des Lebens hat, so bleibt auch hier die Schwierigkeit nicht blos dieselbe, sondern sie wird oft noch durch allerlei accessorische Einwirkungen bedeutend gesteigert. In Fällen der letzteren Art treten die particulären und egoistischen Interessen, die Leidenschaften und Antipathien, kurz allerlei massgebende Züge der individuell betheiligten Persönlichkeiten mit in den Complex der Frage und deren Behandlung ein, und machen eine objective Discussion ebenso unmöglich, wie gewiss auch an der Bereitwilligkeit, dem für richtig Erkannten durch Handlung zu entsprechen, von vornherein gezweifelt werden muss. Beispiele, die das Gesagte belegen, bietet die Geschichte täglich dar. Man denke, wenn man etwa die Vorschläge unserer modernen Socialisten und Communisten hierbei nicht beachten will, an die Zumuthungen, welche von Demokraten, Republikanern, Constitutionellen und absoluten Monarchisten an den Inhalt der gegebenen Staaten gemacht werden, an die Forderungen derjenigen Partei, welche ein einheitliches Deutschland will, an die Forderung absoluter Handels- und Gewerbefreiheit oder deren Gegentheil, an die Forderung eines allgemein flüssigen Grundbesitzes oder dessen historischer Gebundenheit innerhalb der Hand einzelner Familien, an die Forderung nicht blos einer allgemeinen Glaubens-, sondern auch einer allgemeinen Cultusfreiheit oder bestimmter Schranken für den einen und den anderen Fall, an die Forderung der Emancipation der Frauen, einer durchgängig gesteigerten Volksbil-

dung durch erweiterten Unterricht u. s. w. u. s. w. Bietet nicht dieses reiche Feld von Forderungen und Gegenforderungen Gelegenheit genug, zu bemerken, dass der Eine dem Andern den Vorwurf, chimärisch, phantastisch, unpraktisch, staatsverderblich zu sein, unter Umständen macht, die deutlich darauf hinweisen, dass dabei Fehler auf der einen, wie auf der anderen Seite, in Rücksicht bald auf das erste, bald auf das zweite, bald auf das dritte und vierte, bald auf mehrere der oben angegebenen Momente im Spiele sind? Und bleibt es nicht deshalb in vielen Fällen immer noch unausgemacht, ob wirklich und objectiv dieser oder jener Gedanke eine Chimäre und Phantasterei ist oder nicht? Ueberdies lehrt die Geschichte, dass nicht selten Das, was in einer Epoche als unglückselige und schädliche Träumerei verworfen und verfolgt wurde, in einer späteren Zeit als etwas höchst Vernünftiges und Segensreiches erschien, und die Nachkommen sich nur über den Unverstand und die Leidenschaft der Vorfahren zu verwundern Grund hatten.

Etwas anders wird die Sache, wenn eine reformatorische Forderung an das Leben und die Wirklichkeit gestellt wird in einem concreten Falle der Art, dass dieselbe durch den Einfluss einer bestimmten philosophischen Theorie mit einem unter dem Drucke einer allgemeinen Calamität sich aufrichtenden energischen Wollen motivirt ist. Hierbei kommt es wesentlich darauf an, zu entscheiden, bis zu welchem Einflusse die Theorie innerlich berechtigt ist, praktisch sein zu wollen, und andrerseits ob dieselbe, wo sie auch solche innere Berechtigung hat, diese nicht dazu verwendet, durch ihre Forderung gewisse gleichfalls theoretisch und praktisch schon bewährte Institutionen zu verletzen oder aufzuheben. Die Geschichte der neueren deutschen Philosophie bietet ein eclatantes Beispiel zu diesem Falle an einem ihrer ruhmwürdigsten Repräsentanten, an Joh. G. Fichte, dar. Dieser Denker, bekanntlich ein reiner Idealist, stellt in seinen Reden an die deutsche Nation, die damals unter der allgemeinen Calamität eines fremden Joches schmachtete, als einziges Rettungsmittel eine völlige Veränderung des Unterrichts- und Erziehungswesens auf, die so weit ging, dass er die ganze damals lebende Kinderschaar aus dem Schoosse der Familie herausheben und in einer abgeschlossenen Gemeinschaft nach eigenen Principien zu einer ganz neuen Generation heranbilden wollte. [1]

[1] J. G. Fichte's sämmtliche Werke. B. 7; unter den Reden an die deutsche Nation die zweite, dritte, neunte, zehnte und eilfte.

Dies war bitterer Ernst: — war es aber auch eine Chimäre oder nicht? Die Bejahung dieser Frage wird wohl von jedem Leser in Gedanken zugestanden werden, weil er mit Grund sowohl an der Richtigkeit der Prämissen und also an der inneren Berechtigung der Theorie, mit der jene Forderung zusammenhing, zweifelt, als auch mit gleichem Recht sich auf den mit Sicherheit erkannten Werth des Wesens der Familie nach christlicher Anschauung beruft, welches in seiner innersten Eigenthümlichkeit einer solchen Massregel widerstreitet.

Diese Gesichtspunkte nun wollen wir benutzen, um auch über die platonischen Vorschläge und Zumuthungen an den atheniensischen Staat ein billiges und gerechtes Urtheil zu fällen. Wir können die Frage nach der Richtigkeit und Giltigkeit der Theorie Plato's, wie wir sie im vorigen Abschnitte kennen lernten, hier dahingestellt sein lassen, müssen aber doch zugestehen, dass sie ihrem relativ sittlichen Werthe nach nicht zu verwerfen und jedenfalls als solche, wie sie ist, sehr wohl berechtigt war, der Fluth der Unsittlichkeit der gangbaren Maximen und des Lebens gegenüber, Gehör zu verlangen. Mithin kann es sich nur darum handeln, zu fragen, ob und welche gegebenen Verhältnisse durch Plato's Forderungen verletzt wären und inwiefern diese als solche einen sittlichen Gehalt hätten nachweisen können, der grösser war, als der sittliche Gehalt derjenigen Einrichtungen, die den Forderungen würden entsprochen haben. Diese Frage kann und darf nun aber schlechterdings nicht so beantwortet werden, dass wir den Massstab oder die entscheidenden Gesichtspunkte dafür aus unsrer eigenen Lebensanschauung und denjenigen Principien entlehnen, nach denen wir intendirte Veränderungen des öffentlichen Lebens gegenwärtig beurtheilen. Wollten wir dies thun, dann unterläge es gar keinem Zweifel, dass, wenn auch nicht alle, doch viele von den Vorschlägen Plato's nicht blos als chimärisch, sondern geradezu als unvernünftig, ruchlos und empörend müssten verworfen werden. Auch Plato verlangt, allerdings aus einem anderen Grunde, als Fichte, dass eine gewisse Kinderschaar zur eigenthümlichen Erziehung den Aeltern genommen werden soll;[1] er kennt keinen unbedingten Abscheu vor dem Gedan-

[1] De Rep. p. 541. Ὅσοι μὲν ἄν, ἦν δ' ἐγώ, πρεσβύτεροι τυγχάνωσι δεκετῶν ἐν τῇ πόλει, πάντας ἐκπέμψωσιν εἰς τοὺς ἀγρούς· τοὺς δὲ παῖδας αὐτῶν παραλαβόντες ἐκτὸς τῶν νῦν ἠθῶν, ἃ καὶ οἱ γονῆς ἔχουσι, θρέψωνται ἐν τοῖς σφετέροις τρόποις καὶ νόμοις, οὖσιν οἵοις διεληλύθαμεν τότε.

ken, dass auch Geschwister in ein geschlechtliches Verhältniss treten;[1] er verlangt innerhalb einer gewissen Klasse Gütergemeinschaft und, noch mehr als dies, sogar Weibergemeinschaft; er fordert für gänzlich untaugliche Bürger Tod oder Verbannung, für die Neugeborenen eine scharfe Auslese, welche die fehlerhaften umkommen lässt, u. s. w. Dies Alles ist unzweifelhaft durch und durch faul und stösst unser jetziges sittliches Bewusstein zurück, — dennoch darf man dieses Urtheil hier nicht geltend machen. Das allein Zulässige ist, dass wir Plato und seine Vorschläge vom historischen Standpunkte aus auffassen, und von diesem aus kann man nicht sagen, dass Plato zu seiner Zeit, seinen Mitbürgern gegenüber, irgend Jemanden dadurch empört habe, sondern muss es selbst zweifelhaft sein lassen, ob er durch seine Forderungen, wenn sie factisch wären in Athen zur Geltung gekommen, irgend ein wesentliches Moment von einem schon tieferen sittlichen Gehalte würde verletzt oder vernichtet haben. Ja von demselben Standpunkte aus ist noch mehr zu behaupten, nämlich, dass er, ähnlich wie Fichte, einen glänzenden Beweis von einem moralischen Muthe abgelegt hat, der im Hinblick auf einen vorausgesetzt erstrebenswerthen Erfolg vor der Ausführung selbst solcher Forderungen nicht zurückschreckt, welche harte und ungewöhnliche Mittel in Bewegung setzen. Auch ist nicht zu vergessen, dass Plato, gleich wie Fichte, unter dem Drucke einer öffentlichen Calamität, wenn auch ungleicher Art, dachte und nach Mitteln der Rettung suchte. Mithin: so gewiss, wie man der fichte'schen Zeitepoche gegenüber den fichte'schen Vorschlag mit Recht als chimärisch und unerhört verwerfen muss, ebenso gewiss ist Dies rücksichtlich der platonischen Vorschläge der platonischen Zeit gegenüber unzulässig.

Ist dies Urtheil nun in Betreff der schon genannten Forderungen Plato's richtig, so wird dasselbe rücksichtlich seiner übrigen Vorschläge noch entschiedener gelten können. Der Gelehrte, dem das Verständniss des Alterthums so ausserordentlich viel verdankt, hat nach vereinzeltem Vorgange Anderer nachgewiesen, dass fast keine der platonischen Forderungen eine eigentliche Neuerung gewesen ist, sondern dass die meisten derselben schon vorhandenen, ganz adäquaten Verhältnissen, namentlich im spartanischen Staate, entsprochen haben, oder, wie er sich selbst ausdrückt, dass Plato „fast

[1] A. a. O. p. 461. *Ἀδελφοὺς δὲ καὶ ἀδελφὰς δώσει ὁ νόμος συνοικεῖν, ἐὰν ὁ κλῆρος ταύτῃ ξυμπίπτῃ καὶ ἡ Πυθία προσαναιρῇ.*

jeden einzelnen Zug seines Staatsbildes aus der Wirklichkeit des griechischen Staatslebens geschöpft und die Abstractionen der Wissenschaft lediglich zur formalen und harmonischen Verknüpfung dieser Züge angewandt hat":[1] ein Satz, der also von den für uns jetzt anstössigen Zügen ebenso gilt, wie von den übrigen. Hierauf gründet derselbe Gelehrte den späteren Satz, dass „die platonische Schrift über den Staat nicht sowohl einen apriorischen Staat aus lauter philosophischen Bausteinen construiren, als vielmehr die Vortheile gegebener Verfassungen nach dem Massstabe und in dem Brennpunkte einer wissenschaftlichen Idee concentriren und nur den schon erfahrungsmässig erkannten Mängeln der Wirklichkeit durch angemessene Gegengewichte abhelfen wolle." Diese Ansicht ist also im Wesentlichen auch die unsrige, die wir nur noch durch einige ergänzende Bemerkungen erläutern und unterstützen wollen.[2]

Unter den platonischen Forderungen nämlich ist eine, welche mitunter noch jetzt zum Beleg platonischer Ideologie angeführt wird und deren Sinn doch, genau zugesehen, sich nicht blos als höchst verständig und den damals gegebenen Lebensformen gegenüber als höchst gerechtfertigt herausstellt, sondern die auch heut zu Tage als völlig richtig anerkannt oder, wo dies nicht geschieht, mit demselben Nachdruck geltend gemacht wird, wie es von Plato geschehen ist. Diese Forderung liegt in dem einfachen Satze: entweder müssen die Regierenden Philosophen oder Philosophen die Regierenden sein. Wer diesen Satz so aufnimmt, als ob er sagen wolle, entweder müsse die preussische Monarchie, um glücklich zu werden, von Hegel regiert, oder aber der preussische Regent müsse ein hegel'scher Philosoph sein, dem erscheint jener Satz mit Recht als barock und lächerlich. Wer ihn aber so nimmt, als ob er sagen wolle: „wenn in einem Staate die Aemter, und namentlich das höchste Amt, mit unwissenden Männern besetzt sind oder wenn man meint, die Aemter verlangten, um zum

[1] K. Fr. Hermann, Gesammelte Abhandlungen etc. Göttingen 1849, VII. Die historischen Elemente des platonischen Staatsideals, S. 140. So auch C. Morgenstern, de Platonis Republica commentationes tres, Hal. 1794. Epimet. IV Lacedaemoniorum reipublicae cum Platonica comparatio p. 305—314.

[2] Auch Zeller in seiner Philosophie der Griechen opponirt der Annahme, dass Plato in seinem Staat ein blosses Ideal im modernen Sinn d. h. ein in der Wirklichkeit unausführbares Phantasiebild schildere. Die Auffassungsweise der Staatswissenschaftslehrer ersieht man aus R. v. Mohl's Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, Erlangen 1855, B. 1. S. 171.

Glück des Staates verwaltet zu werden, nicht sachverständige, unterrichtete und gebildete Leute, sondern ein geübter Schwätzer oder ein guter Soldat oder ein Mann von vielen Ahnen oder ein Besitzer grosser Landgüter tauge als solcher ebenso gut dazu, dann muss das Glück des Staates nothwendig zu Grunde gehen," — für den wird ohne Zweifel der platonische Satz eine unbestreitbare und höchst wichtige Wahrheit aussprechen. Nun ist es aber ganz entschieden nichts Anderes, als nur das Letztere, was Plato mit seinem Satze gemeint und ausgesprochen hat, wie man sich leicht überzeugt, wenn man jenen Satz nach griechischem Sprachgebrauch damaliger Zeit und in Bezug auf die breitere Basis von Vorstellungen auffasst, mit denen er historisch zusammenhängt.

Es ist schon im Früheren der damals in Athen und gewiss auch anderswo herrschende und bei vielfachen Gelegenheiten sich Luft machende Parteigegensatz erwähnt, der zwischen Denjenigen, welche ausschliesslich auf Grundlage der im öffentlichen Leben herrschenden Maximen und unter Benutzung der reellen demokratischen Freiheit ihren Weg gingen, und jenen Anderen stattfand, welche das wissenschaftliche Element, einen ernstlichen Unterricht und eine durch logische Beschäftigung mit wissenschaftlichen Fragen geübte Denkthätigkeit und erworbene Einsicht als nothwendige Vorbedingung auch für den Staatsdienst geltend machten. Die Ersteren waren der Meinung, dass die in der Schule des Lebens und der Erfahrung gewonnene Klugheit alles Andere ersetze oder dass, wie man sagte, die Befähigung für den Betrieb der öffentlichen Angelegenheiten durch das Aufwachsen in ihnen und durch frühzeitige Theilnahme daran ebenso gleichsam von selbst und naturgemäss, wie die Muttersprache, erlernt und erworben werde, sowie dass Das, was man von Wissenschaft, namentlich von Rhetorik und Dialektik treibe, nur den Zweck habe, die Wege der Klugheit mit desto grösserer Sicherheit gehen zu können. Die Anderen meinten dies nicht, sondern sahen die Praxis, deren Gesammtheit man Beschäftigung mit dem Staat nannte, als abhängig von fundamentalen Begriffen, principiellen Kenntnissen und theoretischer Einsicht an, und fassten dies Alles unter dem Namen einer lehr- und lernbaren Staatskunst zusammen, deren Besitz für den um den Staat sich Bekümmernden ebenso unentbehrlich sei, wie die Kenntniss der Steuermannskunst für Jeden, der ein Schiff richtig und mit Sicherheit lenken wolle, und meinten andrerseits, was noch richtiger ist, dass diese Kunst einem höheren, allgemeineren Zwecke, dem guten Zustande und dem

wohlverstandenen Glücke der Gesammtheit, dienstbar sei. Beide Parteien hatten ihre Sprecher, ihre guten und schlechten Anhänger, ihre extremen und mittleren Genossen, und zwischen ihnen bewegten sich Andere, die bald auf diese bald auf jene Seite hinübertraten und mit Klugheit je nach den Umständen die Gedanken der Einen und der Anderen benutzten. Plato nun stand auf der Seite Derer, die von Sokrates herkommend die Nothwendigkeit wissenschaftlicher Erkenntniss für den Staatsdienst mit der ganzen ethischen Aufgabe des Staates, sowie diese von ihm nach sokratischen Principien gefasst wurde, in Verbindung brachten, oder vielmehr er selbst machte erst diese Partei und war ihr eigentlicher Stifter und sie repräsentirendes Oberhaupt. Es ist wahr, Plato fasste mit Dem, was er als Wissenschaft für den Staatsmann verlangte, viel mehr, als Sokrates wollte, zusammen; er nahm seine ganze sogenannte Dialektik und die Mathematik dazu und fordert die diesem Allen zugewandte Gesinnung als Philosophie d. h. als Liebe zur Wahrheit, zum Wissen und Erkennen. Allein, der Schwerpunkt lag doch auch für ihn, wie wir später sehen werden, darin, was wir kurz die Psychologie und Ethik des Staatslebens nennen können, und eben deshalb gewann auch der Gegensatz zwischen ihm und der entgegengesetzten Partei in seinen Augen eine tiefere Bedeutung. Die Exposition der Ansicht, die er von der Bedeutung dieses Gegensatzes hat, beschäftigt ihn mit grosser Ausführlichkeit und der lebhaftesten Wärme, und giebt einen der schönsten Belege in seinen Schriften dafür, dass der oben ausgesprochene fundamentale Satz, die Regierenden oder Herrschenden d. h. allgemein die Staatsbeamten und mit den Staatsangelegenheiten Beschäftigten müssten Philosophen d. h. die Wissenschaft liebende und mit ihr vertraute Männer sein, nicht etwa blos ein idealistisches Theorem, sondern zugleich ein aus der Lebenserfahrung ihm aufgedrungener Satz war. Plato hegte die Ueberzeugung — und diese ist ohne Zweifel durch Das, was er in sich erlebte, bekräftigt, — dass die Beschäftigung mit der Wissenschaft um des Wissens willen eine veredelnde und versittlichende Wirkung auf den Menschen ausübt, und behauptet demnach, dass der wahre Freund der Wissenschaft, indem er als solcher einen scharfen Unterschied zwischen Schein und Wirklichkeit, zwischen Meinung und Wissen macht, auch allem lügnerischen Wesen fremd sein, die reineren, geistigen Genüsse den leiblichen Lüsten vorziehen, sich nicht von der Begierde nach Geld und Gut beherrschen lassen, nicht in Kleinigkeitskrämerei versinken, sondern hochherzig, edel, tapfer, be-

sonnen, treu und gerecht sein werde, ohne den Tod für ein grosses Uebel noch das Leben für ein grosses Gut zu halten.[1] „Werden nun solche Eigenschaften, sagt Plato, an unseren öffentlichen Charakteren vermisst und bleibt es andrerseits doch richtig, dass man nur Demjenigen, der dieselben besitzt, den Staat oder eine staatliche Function in die Hand geben sollte: wie kann es zweifelhaft sein, dass derjenige Unterricht und diejenige Bildung, woraus sie entspringen, unentbehrlich sind? Die Gegner dieser Ansicht stellen die Behauptung auf, dass der Erfolg solcher Annahme nicht entspreche, dass vielmehr gerade die jungen Leute, welche anhaltend und eifrig sich der Philosophie d. h. dem Studium der Wissenschaften hingeben, meistens ganz absonderliche Käutze und, um nicht zu sagen, gänzlich verdorbene, doch für den Staat ganz unbrauchbare Menschen wurden. Dieser Einwurf hat allerdings den Schein der Wahrheit für sich, löst sich aber, genau betrachtet, in die Frage auf, wer an solchem Unheil schuld ist. Zunächst ist zu bedenken, dass das Urtheil der Menge über Die, welche sich der Wissenschaft widmen, und die Anforderungen derselben an sie von vornherein falsch und ungebührlich sind. Die Menge geht sogleich darauf aus, nicht, dass sie sich dem Einsichtigen fügen will, sondern dass dieser nur ihren Einfällen, Wünschen und Leidenschaften zu Diensten sein soll: wenn dies nicht geschieht, gilt er ihr für einen Sterngucker und unbrauchbaren Schwätzer; und so kann sich Niemand wundern, dass der wissenschaftliche Mann innerhalb der politischen Sphäre wenig in Ehren steht. Liegt mithin der Grund der Unbrauchbarkeit nicht an der Wissenschaft selbst, sondern an Denen, die sie nicht zu gebrauchen verstehen, so ist ferner zu bedenken, dass Viele ohne allen wahren inneren Beruf oder erst nachdem sie durch eine bis dahin banausische Lebensweise an Leib und Seele verkrüppelt sind, zur Beschäftigung mit der Philosophie kommen. Von solchen Leuten, schon an sich sklavischer Natur, die nicht werth ist, dass man sie unterrichtet, kann natürlich auch, was haltbare und giltige Gedanken und Ansichten betrifft, nur wenig erwartet werden: ihre Erzeugnisse sind vielmehr durchschnittlich nur Sophismen, durch die sie mehr nach einer Theilnahme an dem Ruhm, der trotz allem Schimpfen doch im Allgemeinen immer noch der geistigen oder philosophischen Thätigkeit gezollt wird, als nach der Wahrheit haschen. Der grösste Uebelstand endlich ist aber der, dass, wo sich wirklich befähigte

[1] De Rep. p. 485.

und der ganzen Anlage nach für Höheres und Edles berufene Köpfe finden, diese leider meistens schon früh — nicht etwa durch die Vorträge der sogenannten Sophisten, nein, in der grossen Sophistenschule des Volkes gründlich verdorben werden, wie diese Schule in den allgemeinen Versammlungen, in den Dikasterien, den Theatern, im Lager oder wo sonst die grosse Menge zusammenkommt, gehalten wird. Das Lob und der Tadel, die bei solchen Gelegenheiten über Worte und Handlungen des Einen und des Andern unter Lärmen und Schreien erschallen, klingen nicht blos an den benachbarten Felsen und Räumen, sondern auch in der Brust des glücklich begabten jungen Mannes verführerisch wieder. Der allgemeine Beifall, Ruhm und Ehre, wenn er mit dem Strome schwimmt, Genüsse, Macht und Reichthümer winken ihm aus der Ferne zu; Schmeicheleien und Huldigungen aller Art von Seiten Derer, die ihn gebrauchen müssen oder wollen, ziehen ihn auf der abschüssigen Bahn weiter, und was Wunder also, wenn er, je begabter von Natur und doch ohne alle wahre Einsicht über Löbliches und Schändliches, Gutes und Schlechtes, Recht und Unrecht, unter dem Schutze der Volksgunst desto mehr allmälig verwildert und unter schlechten Thaten in Prahlerei und Dünkel alle Anderen überbietet? Nimmt man dazu noch auf der anderen Seite den Druck, der durch die Furcht ausgeübt wird, dass, wer den Einfällen, Tendenzen und Leidenschaften der Menge nicht huldigt, sondern ihnen Widerstand leistet, schliesslich noch eine Züchtigung durch den Verlust des Bürgerrechts oder durch Geld- oder Todesstrafe erfährt, so ist es begreiflich, wie auch die besten Naturen entweder untergehen oder, wenn sie bei ihrem höheren Streben beharren und sich selbst treu bleiben, sich schüchtern vor dem Sturm da draussen in ihre eigene Behausung zurückziehen. Bei solcher Sachlage erklärt es sich, wie allerdings der Vorwurf der Unbrauchbarkeit gegen die Wissenschaft mit einigem Schein erhoben werden kann, während aber auch nichts desto weniger der Satz, die Angelegenheiten des Staates würden nur dann besser gehen, wenn sie sich in den Händen der Einsichtsvollen befänden, als eine unwiderlegte Wahrheit jenem Vorwurfe gegenüber stehen bleibt."[1]

Hiermit ist denn aber auch die dritte Frage, ob Plato in der That einen sogenannten Vernunftstaat oder das Ideal eines Staates

[1] A. a. O. p. 487—497. Diese höchst interessante Stelle lässt sich im Original nicht abkürzen; der Text giebt das Wesentliche wieder.

construirt und dasselbe der Wirklichkeit als etwas über alle menschliche Receptivität und Befähigung Hinausgehendes gegenübergehalten habe, gewissermassen schon beantwortet. Der von Plato selbst gebrauchte Ausdruck, wonach er den wahren Staat und die an sich richtige Staatsverfassung ihrem logischen Begriffe nach ein Musterbild nennt[1], dem die gegebenen wirklichen Staaten nur als Nachahmungen und zwar als mehr oder weniger schlechte Nachahmungen gegenüberstehen, kann und darf zu einer Bejahung dieser Frage nicht verleiten. Es liegt vielmehr in der innersten Eigenthümlichkeit seiner Weltansicht, dass Plato Das, was der logische Begriff als ein Wirkliches und Wesenhaftes setzt, nirgends in der Welt des Scheins, der Veränderung und des Werdens jemals gesucht hat noch hat suchen wollen. Daher ist es von vornherein unrichtig und Plato's Lehren widerstreitend, zu meinen, er habe den in der Idee gesetzten (besten) Staat wirklich in einer von seinen Schriften entworfen. Alles, was mit dieser Idee gesetzt ist, wir wiederholen es nochmals, ist nur der Inhalt des abstracten logischen Begriffes „der Staat“ oder der „wahre Staat“ oder der „wirkliche Staat“ oder der „Staat an sich“, und bleibt als solches ein einfacher Gedanke, dessen Inhalt sich gar nicht entwickeln und darstellen lässt. Auch sagt Plato, wie wir oben gezeigt haben, dies selbst ausdrücklich und fügt hinzu, dass es sich nur um Angabe der Mittel und Wege handeln könne, durch die man sich der Idee möglichst annähere. Natürlich gruppiren sich nun auch in Plato's Geiste um diese einfache logische Idee des Staates herum allerlei Forderungen, die insgesammt theils als Zweckbestimmungen theils als Eigenschaften und Verhältnisse wirken, in denen sich der Contrast zwischen der Wirklichkeit des Lebens und dem ihr gegenüberstehenden Missfallen und unbehaglichen Gefühle, zwischen der Unwissenheit und der richtigeren, besseren Erkenntniss, ausspricht, Zwecke, Eigenschaften und Verhältnisse, die aber sämmtlich mit der Idee des Staates an sich nur insofern etwas zu thun haben, als sie das Missfallen an der Wirklichkeit entweder zu verringern oder zu beschwichtigen für fähig erachtet werden. Unter diesen Anforderungen und Zumuthungen an die Wirklichkeit finden wir jedoch keinen einzigen Gedanken bei Plato, der über dem wirklichen, gegebenen Staate höher stände, als irgend einer von den Gedanken, in denen wir heut zu Tage

[1] A. a. O. p. 472 *Οὐ καὶ ἡμεῖς, φαμὲν, παράδειγμα ἐποιοῦμεν λόγῳ ἀγαθῆς πόλεως; Πάνυ γε.*

unsere Forderungen an das staatliche Leben, an Regierung, Gesetzgebung, Justiz, Verwaltung, Schulwesen u. s. w. ausdrücken, und man würde geradezu in Verlegenheit gerathen, wenn man unter Voraussetzung eines platonischen Vernunftstaates die Bestandtheile desselben einzeln aufsuchen und zusammenfügen sollte. Alles, was er in solcher Hinsicht vorbringt, hat denselben Charakter, den alle vom Bestehenden abweichende, eine Umgestaltung des Bestehenden anstrebende Vorschläge und reformatorische Erörterungen überhaupt haben: sie tragen in dem einen Falle mehr, in dem andern Falle weniger Berücksichtigung des Gegebenen in sich oder berufen sich mehr oder weniger auf moralische oder religiöse Principien. Deshalb aber nennt sie Niemand, auch wenn sie das ganze Staatsgebäude sammt allen darin befindlichen Einwohnern in eine andere Form und Gliederung brächten, einen Vernunftstaat oder das Ideal eines Staates. Ueberhaupt, um es kurz zu sagen, Plato's Schrift über den Staat ist von ihrem Verfasser durch und durch praktisch gedacht und praktisch gemeint[1], construirt nirgends weder die Idee selbst noch aus der Idee heraus, also auch keinen Staat an sich, der immer und überall der einzig wahre und beste wäre, sondern verzeichnet auf Grundlage allgemeiner Gesichtspunkte, die Plato ebenso nothwendig, wie jeder andere Politiker nach ihm, zum Theil aus der Geschichte, zum Theil aus der Ethik und Psychologie entlehnen musste, unter Anknüpfung an wirkliche Verhältnisse und mit eindringlicher Berücksichtigung gegebener Zustände diejenigen Vorschläge, von denen er überzeugt war, dass ihre Befolgung die in seinen Augen verwerfliche politische Constitution des atheniensischen Staates besser machen würde. Vor diesem sowohl durch Plato's Philosophie überhaupt, wie durch den Inhalt der genannten Schrift insbesondere uns aufgenöthigten Standpunkte verschwindet weiter nichts, als nur die diesem Denker geliehene falsche Idealität, die er entbehren kann, während auf der anderen Seite das theoretische, wie das historische Interesse dadurch so viel gewinnt, dass für diesen Verlust ein Ersatz durch die Erweiterung unsrer Kenntniss von Plato's Bestreben im Sinne eines politischen Reformators gegeben wird.

[1] Das Wort praktisch heisst hier also nicht so viel wie den gegebenen Verhältnissen entsprechend, für sie nützlich und auch leicht ausführbar in unserm Sinne, sondern nur, dass Plato sie als solche angesehen hat. Nach unserm Urtheil müssen wir allerdings die meisten Vorschläge Plato's für unpraktisch halten.

Anmerkung. Für die richtige Beurtheilung der in diesem Abschnitte unserer Geschichte ausgesprochenen Gedanken und Ansichten Plato's ist es erforderlich, dass der Leser den ausserordentlichen Unterschied zwischen einem europäischen Staate der Gegenwart und einem griechischen, namentlich dem atheniensischen Staate, wie er zu Plato's Zeit war, nicht aus dem Gedächtnisse verliert. Von allem Andern abgesehen, ist schon der Umstand massgebend, dass Athen mit seinem Gebiete zu der hier in Frage stehenden Zeit einer jetzigen Stadt von 20—25000 Bürgern gleich kam.[1] Attika hatte seine Lebensdichtigkeit allein in der Hauptstadt, in der sich alle Angelegenheiten auf einer engen, individuellen oder persönlichen Basis bewegten. Dazu kommt, dass in den meisten griechischen Staaten oder Städten, vorzüglich aber in Athen, viel theoretisirt d. h. durch die Reflexion auf die Gestaltung des politischen Lebens eingewirkt wurde, man also den Staat zu einem Problem machte, an dem man herumarbeitete, während unsere modernen Staaten dies meistens erst seit der französischen Revolution geworden sind, bis dahin aber von einem continuirlich fortbestehenden Centralpunkte aus regiert wurden und in ihren anderen inneren Lebensverrichtungen, welche das Regiment nicht berührte, wie Pflanzen fortwuchsen. Der griechische Staat, namentlich Athen, war mehr ein Kunstproduct, das gemacht wird, als ein objectiv historisches Gebilde, welches sich selbst macht. Das reflectirende und künstlich schaffende Bewusstsein, welches namentlich die griechische Demokratie hervorbrachte, wurde durch die immerwährende Tendenz genährt, keine politische Formation im Einzelnen lange dauern zu lassen, und andrerseits durch das Coloniewesen, welches Gelegenheit gab, sogar aus mehreren, an sich selbst künstlichen Staatsgebilden nochmals ein neues Gebilde zusammenzusetzen. Daher fällt auch Plato's Schrift mit ihren Forderungen an den Staat durchaus nicht über das griechische Bewusstsein hinaus, sondern bereichert dasselbe nur durch ein Glied mehr, welches schon andere ähnliche neben sich hatte und deshalb auf die Zeitgenossen gewiss nicht den überraschenden und noch weniger den idealisch erhebenden Eindruck gemacht hat noch machen konnte, den es auf manchen neueren Leser fälschlich ausübt.

[1] Böckh in der Staatshaushaltung der Athener, I, S. 55, berechnet als Mittelzahl der Bevölkerung Attika's rund 500000 Seelen.

ZWEITES KAPITEL.

Plato's Gegensatz gegen seine Zeit in Bezug auf Erziehungs- und Unterrichtswesen.

Der Charakter der platonischen Ethik, aber nicht blos als eine Doctrin, sondern wie sie in dem Individuum Plato als lebendige Kraft gedacht werden muss und wie sie zugleich sich mit der Hochschätzung des Wissens und einer durch Nachdenken erzeugten Intelligenz in ihm harmonisch verband, brachte es nothwendig mit sich, dass der daraus hervorgehende reformatorische Trieb sich zunächst auf das Erziehungs- und Unterrichtswesen warf und an diesem seinen den Fortschritt bedingenden Gegensatz scharf hervortreten liess. Plato wusste nicht blos im Allgemeinen, dass eine Umänderung der menschlichen Verhältnisse seiner Zeit unerlässlich sei, und er wollte diese Umänderung auch wiederum nicht blos im Allgemeinen, sondern er wusste ganz ausdrücklich und auf Grund einer klaren Einsicht, dass dieselbe durch kein äusseres Mittel allein hervorgebracht werden und in keiner blossen Aeusserlichkeit bestehen könne, vielmehr eine Umwandlung im Inneren der Menschen, also des Denkens und Wollens sein müsse. Eine solche Umänderung lässt sich von dem schon älteren Theile eines Volkes nur in einzelnen Fällen erwarten; sie muss früh in der Kindheit beginnen und anhaltend und systematisch fortgesetzt werden, ist also zunächst Unterricht und Erziehung der Jugend, durch welche sie sich dann mehr oder weniger weit vermittelst eigener Action im späteren Leben der Einzelnen und der Gesammtheit fortpflanzt. Wie aber Beides, Bildung und Unterricht, zu Plato's Zeit betrieben wurde, ist theils schon oben in Erinnerung gebracht, theils aus den philologischen und historischen Darstellungen des Alterthums bekannt. Es ist aber auch erwähnt, dass zu derselben Zeit die früheren bis dahin gegoltenen Grundlagen der Bildung und des Unterrichts durch Philosophie und Sophistik, dieses letztere Wort ohne alle verdächtigende oder tadelnde Nebenbedeutung genommen, theils schon erschüttert und modificirt, theils ergänzt und in neue Formen gebracht waren, mehr freilich zu Gunsten einer kleinen Zahl erst angehender oder schon älterer Bürger, als zum Gewinn für die Jugend und das Volk im Ganzen.

In diesem letzteren Umstande erblicken wir nun den ersten bedeutenden Unterschied zwischen Plato's Ansicht von Erziehung und Unterricht und der gewöhnlichen Fassung dieses Gegenstandes sowohl von Seiten der Sophisten und öffentlicher Lehrer überhaupt, wie von Seiten der immer noch in umfassender und massgebender Weise vorhandenen Staatspraxis, die sich in Grammatik, Musik und Gymnastik dem Herkommen nach in der heranwachsenden Generation absetzte. Das Verfahren dieser Praxis war allerdings ein durchaus liberales, insofern der Staat einerseits Unterricht und Bildung jeder neuen Generation fast ganz in die Hand der Aeltern legte und andrerseits Beides sowohl durch herkömmliche Mittel, als auch durch die privaten, wie durch die von der Gesammtheit namentlich in den Gymnasien dargebotenen Veranstaltungen für hinreichend gesichert erachtete. Allein grade hierin lag, wie nach der Meinung Anderer, so insbesondere Plato's ein nicht geringer Irrthum, der sich auch praktisch als nachtheilig darstellte. Die staatlichen Functionen der Berathung, der Gesetzgebung, der Rechtspflege, der Verwaltung, der militärischen Executive verlangten allerdings unzweifelhaft in der atheniensischen Demokratie weder gleich viele Gelehrsamkeit und Kenntnisse, noch gleich grosse geschäftliche Erfahrung und Umsicht, wie dies in einem modernen Staate der Fall ist. Dennoch aber reichte die Neigung der Privatwillen, sich das nöthige Quantum der Art zu verschaffen, in Wirklichkeit, um ein genügendes Resultat zu erzielen, nur in den wenigsten Fällen aus, und andrerseits war die Gelegenheit dazu unsicher und zufällig. Es gab verhältnissmässig nur wenige Personen, sowohl die das Material darboten, als auch die es zu empfangen und zu benutzen Lust und hinreichendes Geschick hatten, weil die Jugend als solche bis zu der Zeit, wo sie nach erreichter Mündigkeit sich in die Zahl der Bürger einfügte und wie die älteren und erfahreneren Männer zu handeln anfangen durfte, innerhalb eines sehr elementaren und beschränkten Lehrkreises aufwuchs. Es galt im Allgemeinen noch immer die Ansicht, dass H o m e r der Inbegriff alles Wissens, wie jeder Tugend sei, obgleich durch das Leben selbst diese Ansicht längst widerlegt und überflügelt war, ohne dass man jedoch für hinreichende, geregelte und systematisch wirkende Kräfte zur Verbesserung und Ergänzung des Unterrichts und der Erziehung gesorgt hätte. Wir wissen sehr wohl, dass grade in dem Bedürfnisse für solche Verbesserung und Ergänzung ein Hauptgrund lag, warum Sophisten und Lehrer entstanden und Beifall fanden: immer aber blieb dies auch ein Symptom,

dessen Deutung erst Plato sowohl in Rücksicht auf seinen Grund, wie auf ein sicheres Mittel zur Abhilfe vollzogen hat.

Der Grund dieses Symptoms, welches, wie gesagt, ein Missverhältniss zwischen den Bildungsmitteln sammt deren Handhabung und andrerseits dem mit der politischen Geschichte erwachsenen Bedürfnisse für einen nicht blos dem Zufall überlassenen, sondern gleichsam obligatorisch zu pflegenden und systematisch wirkenden, erweiterten Unterrichte andeutete, lag nirgend anderswo, als in der Thatsache der Volkssouveränität selbst sammt den mit ihr verbundenen Consequenzen. Der Volkswille, wie er sich in dem Wahlact der Beamten oder in den Beschlussnahmen der Versammlung vollzog, war, bei Lichte besehen, meistens doch nur ein Act der Unwissenheit und eben deshalb auch nicht, was er zu sein sich einbildete, der eigentliche Lenker und Regierer noch die wahre Seele des Staates, sondern nur ein Mittel in der Hand der Klugheit der Einzelnen. Ebenso war der gewählte und bestellte Diener des Staates nicht mehr und nicht weniger kenntnissreich, ehrenhaft und gebildet nach der Wahl und Bestellung, als er es vorher gewesen war, und der Wille des Wählers, der zwar ein Amt machen konnte, zeigte sich in Bezug auf den allein wirklichen Beamten d. h. rücksichtlich des unsichtbaren Princips im Innern des Menschen, das wir Geist nennen, sammt dessen theoretischen und ethischen Bildungsformen, als völlig ohnmächtig und nichtssagend. Es gab Organe und Aemter genug, von denen das innere und äussere Leben des Staates abhing und Jeder konnte möglicher Weise ein solches Organ werden und ein Amt bekleiden: aber, dass er das Recht dazu hatte und der Staat ihm dies Recht verlieh, hatte nicht blos zugleich nicht die Voraussetzung verwirklicht, dass er dazu befähigt war, seine Aufgabe verstand und ihre Bedeutung mit dem Zwecke des Ganzen in den rechten Zusammenhang brachte, sondern diese Voraussetzung selbst und die Nothwendigkeit ihrer Erfüllung war noch nicht einmal zum allgemeinen Bewusstsein gekommen. Nur hierin, wie es schon Sokrates erkannt und ausgesprochen hatte, lag auch für Plato die einzige und wahre Ursache des unglücklichen Verlaufs der Geschichte des atheniensischen Staats, seiner inneren Zerrüttung und Schlechtigkeit, wie seiner äusseren Ohnmacht: es war mit der politischen Entwickelung desselben nicht in entsprechender Weise für einen gesicherten Fortschritt der Bildung des Verstandes und des Willens durch Unterricht und Erziehung Sorge getragen.

Das Mittel, das hierdurch angedeutet ist, verschlingt sich allerdings auch mit der politischen Einrichtung oder der Verfassung des Staates, indem, was sogleich einleuchtet, eine unwissende Volkssouveränität niemals der Träger und sichere Gerant einer intellectuellen Handlung sein kann und also beseitigt werden muss; allein hiervon sehen wir ab. Nach der gegenwärtigen Erörterung liegt jenes Mittel einfach in der Beseitigung der bisherigen Versäumniss, und diese ist es, die Plato denn auch wirklich verlangt. Er will, dass Erziehung und Unterricht aufhören sollen, ein Werk des Zufalls und des freien Ermessens jedes Einzelnen zu sein. Der Staat soll nicht blos zulassen, dass Elementarlehrer, wie Handwerker, den Kindern der Bürger, denen es grade gefällig ist, Lesen und Schreiben beibringen und sie, wiederum nach eigenem Gefallen, dabei allerlei Sprüche und Lieder auswendig lernen lassen. Auch soll der Staat nicht blos Gelegenheit geben, den Körper und das Gemüth im vorgerückteren Alter durch Gymnastik und musikalische Uebungen, aber ohne höhere leitende Gesichtspunkte, auszubilden: sondern dies Alles, was Unterricht und Erziehung ist, soll eine Sache des Staates sein und als solche von dem Staate in Bezug auf Inhalt, Form und Umfang angeordnet, überwacht und nach bestimmten Principien gelenkt werden. Man kann sagen, dass Plato mit dieser seiner Ansicht eine ganz neue Function, die wir heut zu Tage an ein Ministerium oder wenigstens eine eigene Behörde geknüpft sehen, zu den bisherigen Functionen des atheniensischen Staates hinzufügen und dadurch ihre Aufgabe zum Gegenstande eines geordneten, zusammenhängenden und vom Privatwillen unabhängigen Verwaltungszweiges machen wollte.

Die Beweise dafür, dass Plato wirklich diesen Gedanken gehabt hat, liegen theils in seinen besonderen politischen Forderungen, die später zu erwähnen sind, theils hängen sie mit dem Unterschiede zusammen, der rücksichtlich des in Frage stehenden Gegenstandes zwischen ihm und seinem Lehrer Sokrates stattfindet. Sokrates kannte das allgemeine Gebrechen, das die atheniensische Demokratie charakterisirte, dass nämlich das Ruder des Staats auch in die Hand des rohesten und unwissendsten Bürgers gelangen konnte, sowie, dass Niemand hierin ein Unglück erblickte. Er arbeitete ihm aber nur gelegentlich durch seine persönliche Kraft entgegen und war von dem Gedanken, dass ein Staat selbst als solcher auch Mittel haben und anwenden könne, sich von solchem Gebrechen und dessen

Folgen zu befreien, noch weit entfernt. Plato dagegen, als politischer Reformator, setzt das Individuelle und Persönliche in etwas Allgemeines um; er fordert, wo jener nur einen Rath ertheilt, und sieht jedes vorgeschlagene Mittel nur als dienstbaren Theil des Systemes an, in welches er den unglücklichen Staat umformen möchte. Auch geht er mit seinem Blick über Athen hinaus und sucht anderswo historischen Rückhalt für seine Forderung. Als ein Beispiel der letzteren Art kann die lehrreiche Stelle im ersten Alcibiades gelten, wo der sokratische Gedanke, dass die Unwissenheit das Grundlaster des Menschen sei, in rein politischer Beziehung variirt, und wo ausgesprochen wird, dass von unwissenden Volksführern nie eine gute Regierung zu erwarten sei und dies in Athen so lange dauern werde, wie lange es sich, wie bisher, um die Bildung seiner Jugend nicht bekümmere, Leute selbst aus dem Gesindel zu den Staatsangelegenheiten zulasse, und fortfahre, sich weder an Sparta noch an dem Gebrauche im persischen Reiche eine Lehre zu nehmen.[1] Endlich will es uns scheinen, als ob man, da die Vorschläge Plato's von Seiten des Staats unbeachtet blieben, auch die Thatsache, dass Plato zu allererst einen permanenten Sitz in Athen für wissenschaftliche Vorträge, also eine stehende höhere Schule, einführte, mit seinem Zwecke, Bildung und Unterricht über die Zufälligkeit der bisherigen Gelegenheiten dazu zu erheben, sehr wohl in Verbindung bringen dürfte.

Natürlich aber kann nun Plato diesem Gedanken, dass Unterricht und Erziehung ein Gegenstand staatlicher Sorge in principiell geregelter und systematischer Weise sein müsse, auch nur im Lichte seiner philosophischen Theorie, seiner dadurch bedingten Lebensanschauung überhaupt und entsprechend den gegebenen Verhältnissen damaliger Gesellschaft den näheren Ausdruck geben. Wir wissen aus dem Früheren, sowohl dass Plato genaue Unterschiede zwischen Handwerk, Kunst und Wissenschaft, zwischen Meinen, Glauben und Wissen annahm und diesen Unterschieden gewisse specifische Seelen-

[1] PLATO Alcib. I. p. 119—124. *Πρὸς Μειδίαν σε δεῖ τὸν ὀρτυγοτρόφον ἀποβλέπειν καὶ ἄλλους τοιούτους, οἳ τὰ τῆς πόλεως πράττειν ἐπιχειροῦσιν ἔτι τὴν ἀνδραποδώδη, φαῖεν ἂν αἱ γυναῖκες, τρίχα ἔχοντες ἐν τῇ ψυχῇ ὑπ' ἀμουσίας καὶ οὔπω ἀποβεβληκότες, ἔτι δὲ βαρβαρίζοντες ἐληλύθασι κολακεύσοντες τὴν πόλιν, ἀλλ' οὐκ ἄρξοντες· πρὸς τούτους σε δεῖ βλέποντα σαυτοῦ ἀμελεῖν καὶ μήτε μανθάνειν ὅσα μαθήσεως ἔχεται κ. τ. λ. τῆς δὲ σῆς γενέσεως, ὦ Ἀλκιβιάδη, καὶ τροφῆς καὶ παιδείας ἢ ἄλλου ὁτουοῦν Ἀθηναίων, ὡς ἔπος εἰπεῖν, οὐδενὶ μέλει, εἰ μὴ εἴ τις ἐραστής σου τυγχάνει ὤν.*

actionen entsprechen liess; als auch, dass er ähnliche Unterschiede auf der ethisch-praktischen Seite der menschlichen Natur in seinen Begriffen vom ἐπιθυμητικόν, θυμικόν und λογιστικόν setzte und von dem Verhalten dieser Unterschiede gegen einander den ethischen Werth des Individuums abhängig machte. Ganz abgesehen von der Frage, ob diese Unterschiede logisch haltbar und giltig waren oder nicht, liegt in ihrer Annahme ganz unzweifelhaft ebenso sehr eine Berücksichtigung empirischer Thatsächlichkeiten, die unter den damaligen Menschen nicht weniger augenfällig waren, als sie es heut zu Tage sind, als auch der Werth, dass Plato ohne die Beachtung jener Unterschiede die ethisch-praktische Aufgabe leicht mit geringerer Nüchternheit würde formulirt haben, zu deren Lösung das Unterrichts- und Erziehungswesen nach ihm dienen soll. Wir benutzen auch diesen Fall, um die Meinung, Plato sei in seiner Schrift über den Staat Ideologe oder idealistischer Schwärmer, als ganz ungehörig zurückzuweisen, und fragen, *ob und warum er nicht seinen Staat aus lauter schon gebildeten Leuten, die er doch in Gedanken in beliebiger Menge haben konnte*, construirt, oder, *ob und warum er nicht wenigstens Bildung im höchsten Sinne seines Wortes für alle Staatsbürger ohne Unterschied in gleicher Intensität und Extensität gefordert hat.* Plato hat aber keins von Beidem gethan, und doch vollzieht er Das, worin wir den zweiten bedeutenden Unterschied zwischen ihm und allem bis dahin rücksichtlich des Unterrichts und der Erziehung in Athen Gegoltenen und Dagewesenen erblicken, in solcher Weise, dass er nach unsrer Meinung die Berücksichtigung des Thatsächlichen aufs Beste mit der Allgemeinheit der sittlichen Forderung verknüpft. Wozu nämlich sollen Unterricht und Erziehung dienen? fragt Plato, wie noch jetzt gefragt wird. „Sie sollen dazu dienen, antwortet er, Einsicht über Das, was das Gute und Rechte ist, zu erzeugen, durch diese Einsicht den Streit unter den Menschen zu beseitigen, in den Bürgern des Staates eine Einstimmigkeit der Gesinnung, der Urtheile und der Tendenzen hervorzubringen, Jeden über seine Aufgabe und über die Aufgabe des Ganzen aufzuklären und durch die Wirkung, die hieraus entsteht, das Staatsgebäude allmälig zu einem ebenso einheitlich gegliederten und im Innern mit sich übereinstimmenden Wesen umzuwandeln, wie dasselbe auch in dem einzelnen Individuum dann geschieht, wenn jeder Theil, woraus das Wesen desselben besteht, sowohl für sich, wie im Zusammenwirken mit den übrigen, die seinem Begriffe

entsprechende Aufgabe vollzieht."[1] Es scheint nicht, als ob heut zu Tage eine viel bessere Antwort auf dieselbe Frage würde gegeben werden können, als die von Plato gegebene ist, und Niemand wird darin irgend welche Uebertreibung oder wohl gar einen Fehler erblicken wollen, dass Plato Kenntniss und Wissenschaft in den Dienst einer sittlichen Aufgabe stellt, statt sie als Mittel für egoistische Zwecke zu behandeln.

Plato fragt nun aber auch weiter, in welchem Verhältniss, in welchem Masse, nach welcher Vertheilung, in welcher Stufenfolge der Unterricht und die Erziehung gegeben und geübt, ob Beides in jeder Hinsicht für Jeden gleich eingerichtet werden soll, oder nicht. Auch die Antwort, welche er hierauf ertheilt, fällt nicht anders aus, als wie sie noch heut zu Tage ausfällt und immer ausfallen wird, nämlich, dass Unterricht und Erziehung sich nicht in gleicher Weise, nicht in gleichem Masse und nicht nach gleichem Inhalte über alle Staatsbürger ohne Ausnahme verbreiten lassen. Die Modificationen, die bei dieser Frage in unsrer Zeit eintreten, und die Mittel, die man anwendet, um die Hindernisse gegen Unterricht und Erziehung zu beseitigen, sind natürlich ebenso verschieden, wie verschieden der moderne Staat vom atheniensischen ist, und ebenso müssen auch die Gründe und Ursachen, aus denen eine ungleiche Vertheilung des Unterrichts und der Erziehung in Rücksicht auf Form, Umfang und Inhalt in der jetzigen Gesellschaft entspringt, zum Theil von denen der damaligen Zeit abweichen. Deshalb ist aber auch Plato völlig in seinem Rechte, wenn er diesen letzteren Punkt in seiner Weise dadurch entscheidet, dass er Unterricht und Erziehung nach dem Beitrage misst, den die einzelnen Stände oder politischen Hauptgruppen zur Erzeugung des staatlichen Ganzen liefern. Diese Gruppen liegen für ihn, wie wir später sehen werden, ebenso in der Gesellschaft klar neben einander, wie die Theile der menschlichen Natur im Individuum, d. h., Plato setzt jenen politischen Beitrag nicht in die numerische Grösse, auch nicht in Geld und Gut, auch nicht in Vorzüge der Geburt und eine längere oder kürzere Ahnenreihe, sondern in die psychische Action, die sich in den gleichen oder verwandten Beschäftigungs- und Lebensweisen der Menschen ausdrückt. Um dies zu verstehen, ist schon hier zu bemerken, dass Plato zunächst die Handwerker und Künstler, die

[1] A. a. O. pag. 126 bis zum Schluss.

grosse Zahl aller Derjenigen, die der Grieche Demiurgen nannte, zusammenfasst und diese Klasse von Menschen, ihrem psychischen Werthe nach, als Träger der begehrlichen, genuss- und gewinnsüchtigen Seelenaction ansah. Auf dieser niedrigsten Stufe geistiger Regsamkeit, deren Existenz nun einmal nicht zu beseitigen ist, können auch Unterricht und Erziehung sich nur innerhalb enger Gränzen halten: es wird immer eine grosse Menge von Individuen geben, die sich mit den Elementen begnügen, möglicher Weise nur für bessere Meinungen gewonnen und auch nur in negativer Weise mit einem Theile der sittlichen Aufgabe beauftragt werden können. Dennoch hat Plato nicht so sehr, wie man gewöhnlich annimmt, diesen Theil der Bürgerschaft (abgesehen von der Frage, wie weit er wirklich zur Bürgerschaft zu zählen war) in seinen Erörterungen und seinem Reformplane vernachlässigt, sondern er hat den für ihn bestimmten Unterricht und die ihm anzuweisende Erziehung gleichfalls theils gereinigt, theils erweitert und in die Höhe gehoben. Die zweite Gruppe von Bürgern, die Plato aus allen Denjenigen bildet, welche er die kriegerischen Wächter des Staates nennt und in denen eine höhere geistige Action, nämlich jener der Einsicht und der Vernunft zugängliche *θυμός*, vorherrscht, soll dagegen auch, eben dieser seiner geistigen Richtung entsprechend, tiefer in die Wissenschaft und in den Einfluss der erziehenden Thätigkeit eingetaucht werden. Und noch mehr endlich gilt dies von Denjenigen, welche nach ihrer intellectuellen und sittlichen Begabung sich während der Unterrichts- und Bildungszeit des für die zweite Klasse eben angedeuteten Cursus so hervorragend bemerklich machen, dass man daran denken darf, sie einst mit den obersten Functionen des Staates zu betrauen und als eigentliche Regierende handeln zu lassen. Dieser Theil der Nation wird bis an die Gränze des Wissens geführt und muss also den ganzen Cursus, wie ihn Plato aufstellt, durchmachen.

Es kommt hier nun nicht darauf an, Plato's Gedanken einer Kritik zu unterwerfen, sondern darauf, den wahren Gehalt derselben vom Standpunkte der damaligen Zeit festzustellen. In dieser Hinsicht erinnern wir uns, dass die ungeheuere Masse von Kenntnissen, die Gelehrsamkeit, die complicirte Kunst, Erlerntes, namentlich aus dem Gebiete der Naturwissenschaften und der Mathematik, in den verschiedenen Zweigen des Gewerbes und der Technik zur Anwendung zu bringen, kurz das Meiste, was heut zu Tage das vielgliedrige System des Unterrichtsmaterials hergiebt und bedingt, damals noch ebenso unbekannt war, wie sich andrerseits auch noch keine

Geschichte, Geographie, Statistik, keine Jurisprudenz, keine politische Oekonomie, von dem Leben der Gesellschaft selbst abgesondert und zur geschlossenen Doctrin und Schuldisciplin umgewandelt hatte. Nach solchem und andern Wissen der Art hatte also auch der Staat nicht zu fragen, oder vielmehr er kannte solche Frage noch nicht. Was der Staat von dieser Seite bedurfte, waren nicht sowohl Kenntnisse und Masse des Wissens, als vielmehr Erkenntniss, Schärfe des Urtheils, logische Bildung, Kenntniss des Menschen, klares Verständniss gegebener Verhältnisse, richtige Combination des Erfahrenen mit dem in Frage Stehenden, also praktische Weisheit und ein heller Blick in die Consequenzen, welche die Gegenwart andeutete.

Diese erste Seite des Unterrichtsbedürfnisses nun, wie der damalige Staat es dem denkenden Beobachter fühlbar machte, ist es, die Plato mit Klarheit hervorhebt und für deren Befriedigung er zum Nutzen des Staates will gesorgt wissen. Er verkennt nicht, was einzelne grosse Geister, wie Perikles u. A. für das Vaterland gethan haben und gesteht andrerseits den Atheniensern eine Neigung zum Lernen und Denken zu. Allein die Erfahrung zeigt, nach seiner Meinung, dass jene grossen Männer noch nicht den rechten Verstand und nicht die volle Einsicht hatten, also nicht hinreichend unterrichtet waren, weil sonst durch sie die Geschichte Athens hätte eine bessere und befriedigendere werden müssen; und jener Lernbegierde fehlte es doch immer noch an Regel, Methode und Gesetz. Dies ist um so mehr zu bedauern, da der Staat auf den Zufall des individuellen Talentes oder den Glücksstern eines Genies nicht basirt sein kann und darf: es muss vielmehr eine sichere Reserve von Bürgern in ihm geben, aus welcher, wenn ein tüchtiger Lenker der allgemeinen Angelegenheiten scheidet, sich sogleich ein ebenso tüchtiger Ersatzmann wieder an den leeren Platz stellt. Dieser Zweck wird aber nur erreicht, wenn sich für eine gewisse Anzahl junger Leute an den grammatischen, musischen und gymnastischen Unterricht noch eine anhaltende und tiefere Unterweisung in Mathematik, Logik und Dialektik anschliesst, also ein Unterricht in denjenigen Wissenschaften, durch deren Studium damals allein jene für den höheren Staatsdienst und insbesondere für das Regentenamt unerlässlichen Eigenschaften gewonnen werden konnten.

Dies ist aber nur die eine Seite. Der andere Gesichtspunkt, noch bedeutender für Plato und in der That auch gewichtvoller für die Culturgeschichte, liegt in der besonderen Beziehung, welche Plato dem im Auftrage der Staatsregierung zu fordernden Unterrichte

zum Zwecke des Staates giebt. Wir haben diese Beziehung schon vorhin ausgesprochen und müssen sie nur noch im platonischen Geiste erläutern. Auch in dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen der modernen und der platonischen Politik d. h. zwischen dem heutigen und dem griechischen Staat nicht gering. Der heutige Staat, meistens schon zu gross und wegen der räumlichen Ausdehnung mehr einer Aggregation, als einer Einheit gleichend, legt als solcher, d. h. wie weit er durch den Regenten und den ganzen Regierungs- und Verwaltungsapparat repräsentirt ist, auf das Quantum der in seinen Bürgern vorhandenen Kenntnisse und Wissenschaften allermeist nur insofern einen Werth, als sie ihm zur Erreichung materieller Zwecke, zur Sicherung seiner Existenz, zur Erweiterung seiner Macht, zur Führung der Geschäfte, zur Vermehrung seiner Steuerkraft, zur Erhöhung des sogenannten Nationalwohlstandes u. dgl. dienen. Die Intelligenz hat ihm an und für sich, wie weit er Staat ist, entweder gar keinen oder nur einen geringen absoluten Werth, sondern ist ihm nur Mittel zu Zwecken, die selbst wiederum nur relativen Werth haben. Der absolute Werth der Intelligenz, d. h. des Wissens und Erkennens, ist dem Einzelnen überlassen, der es sich und dem glücklichen Zufall zu verdanken hat, wenn er zu der Ahnung jenes höheren, inneren Wesens der Vernunftaction gelangt, durch welches die Wissenschaft als solche ihren Jünger von dem Irdischen und Relativen hinweg in den Zustand eines inneren geistigen, unvergänglichen Glückes erhebt. Der Gesichtspunkt der blos relativen Zweckmässigkeit ist für den modernen Staat so vorherrschend und massgebend, dass er nicht blos die Wissenschaft nicht als solche und an und für sich achtet, sondern dass er andrerseits die absolute Werthschätzung auch da bei Seite setzt und sie als etwas ihm Fremdes ansieht, wo sie doch am allerursprünglichsten und evidentesten ist, nämlich auf dem Gebiete des Sittlichen und überall, wo ethische Ideen zum Grunde liegen. Dies folgt, um nur Eins von Vielem zu nennen, schon daraus, dass der moderne Staat selbst aus der ursprünglich persönlichsten Form der Sittlichkeit, nämlich aus dem Recht, das mit jedem Sittlichen verbundene Absolute gleichfalls herausdisputirt, auch dem Recht und der Gerechtigkeit den Charakter des Selbstzwecks genommen und es zu einem Mittel herabgewürdigt hat, nämlich zum Mittel, Ruhe und Ordnung zu schaffen oder einem fingirten masslosen Freiheitstriebe der Individuen eine nothwendige Schranke zu setzen u. dgl. Unter solchen Umständen kann denn auch der moderne Staat drittens

ebenso wenig die richtige Verbindung der Intelligenz mit dem Sittlichen sich weder als Mass seines eigenen Werthes denken, noch eben diese Verbindung sich als den höchsten Selbstzweck setzen, d. h. im modernen Staate wird weder gefragt, was die Fortschritte der Intelligenz, also des Wissens und Erkennens, für die Realisirung der sittlichen Ideen leisten und leisten können, noch wird es von ihm laut und öffentlich verkündigt, dass er als Staat diese Realisirung der sittlichen Ideen vermittelst der Intelligenz wolle und wollen müsse. Oder, um diese letztere Eigenthümlichkeit populärer auszudrücken, der moderne Staat fragt als solcher weder nach der sittlichen Tugend des einzelnen Bürgers, noch nach der sittlichen Tugend seiner selbst als eines Ganzen, weder nach dem sittlichen Charakter der Unterthanen noch nach dem Dasein eines ethischen Gemeinwesens oder der es constituirenden Idee.[1]

Anders nun, scheint es uns, verhielt es sich im antiken griechischen Staat, wenigstens wie die Geschichte der beiden Repräsentanten desselben, Sparta's und Athens, deutlich zu erkennen giebt. Sparta trug das Bewusstsein einer geschlossenen Persönlichkeit in sich, deren Charakter durch den Charakter der einzelnen Bürger wiederstrahlte, und zwar so, dass an der Tugend des Spartaners sich die Tugend Sparta's, an der ethischen Persönlichkeit des Einzelnen sich die ethische Persönlichkeit des Ganzen wiederholte. Es ist hier gleichgiltig, wie diese Tugend beschaffen war und ob wir sie billigen oder nicht: sie war da und galt als Das, was sie war, für das Höchste, für den Staatszweck, für die Seele, von der das Leben und Gedeihen des Ganzen abhing. In Athen hätte ein solches Bewusstsein, wenn vielleicht früher mit Klarheit dagewesen, doch durch die Wandelbarkeit seiner politischen Form und die damit verbundenen inneren Kämpfe mehr und mehr abgenommen: aber es blieb doch auch in Athen ein Zug zu solchem Bewusstsein hin immerfort rege und wurde wieder stärker, je schärfer der Contrast zwischen Athen und Sparta von einzelnen denkenden Männern gefühlt und unter dem Gesichtspunkte des Staatszweckes und der Mittel seiner Realisirung erwogen wurde. Zu diesen Männern nun gehört Plato. Er ist es, den wir als denjenigen Athener ansehen und schätzen müssen, in welchem sich die Idee des spartanischen Gemeinwesens in die Idee des atheniensischen Gemeinwesens umsetzte und der diese Idee

[1] Diese Frage übernimmt im modernen Staate das Privatgespräch, die Literatur und die Kirche.

als den Inbegriff des atheniensischen Staatszweckes zu allererst deutlich ausgesprochen und umfassend dargestellt hat.

Unser obiger fundamentaler Satz hiess, dass Plato Kenntniss und Wissenschaft in den Dienst einer sittlichen Aufgabe gestellt und hierdurch die Beziehung zwischen den theoretischen Doctrinen und der Ethik ausgedrückt habe. Durch das zuletzt Gesagte ist dieser Satz so weit erläutert, dass wir sowohl jene Aufgabe selbst, als auch die Art der Ausführung, wie Plato sie dachte, genauer wahrnehmen können. Plato hatte, wie in seiner Tugendlehre gezeigt ist, nicht blos den Begriff der spartanischen oder atheniensischen, sondern der griechischen Tugend überhaupt, wie er vage und unbestimmt im Volksbewusstsein lag, nach Vorgang des Sokrates theils geläutert und ergänzt, theils zu einem tieferen und gehaltvolleren Sinne umgewandelt. Der Inhalt dieser Lehre bezog sich auch für ihn, wie für Sokrates, zunächst nur auf das Individuum, und die Forderung, dass der Mensch als Einzelwesen in sich tapfer, besonnen, gerecht und einsichtsvoll werden, also die Gesammtheit der Tugend in sich ausbilden soll, wird von ihm ganz allgemein, ohne Unterschied der Person, ausgesprochen. Allein, er blieb hierbei nicht stehen. Sein reformatorischer Trieb ging über das Individuum hinaus auf den Staat über. Mit diesem Schritte, historisch, wie wir glauben, vorzugsweise durch den Anblick des spartanischen Gemeinwesens vermittelt [1], verband sich in Plato's Geiste der Begriff der Tugend, wie er sie dachte, mit dem Begriffe des Staates, d. h. erzeugte sich in ihm die Idee, dass auch die Gesellschaft in ihrem politischen Sinn und ihrer staatlichen Zusammengehörigkeit ein grösseres Individuum mit derselben Tugend begabt sein oder werden solle, welche bis dahin nur als ein Werk und Schmuck des Einzelnen gedacht worden war! Diese Idee ist der Mittelpunkt der platonischen Ethik und der platonischen Unterrichts- und Erziehungslehre! Dass der Staat sich zu einem ethischen Individuum zu gestalten habe, welches die sittliche Persönlichkeit des Einzelnen im Grossen darstellt, dieser Gedanke ist es, durch den Plato aus Athen ein der Form nach dem spartanischen Gemeinwesen ähnliches, dem Inhalte nach aber dasselbe um ebensoviel übertreffendes, einheitliches Kunstwerk zu machen

[1] Es ist möglich, dass auch der Umgang mit Pythagoreern, denen die Idee eines ethischen Gemeinwesens gleichfalls geläufig war, dabei mithalf; allein in Plato's Schriften bemerkt man davon nichts, wohl aber tritt die Bezugnahme auf Sparta offen hervor.

vorschlägt, als um wie viel die platonische Idee der Tugend die spartanische Vorstellung derselben überholt hatte!

Vergegenwärtigt man sich die Zeit, worin dieser Gedanke Plato's Geiste entsprungen ist und verfolgt denselben durch die Geschichte der Ethik bis auf unsere Tage, so wird man sich der Grösse desselben um so klarer bewusst. Schon darin, dass der Begriff des Staates als solcher dem Begriffe persönlicher Einheit untergeordnet wird, liegt ein logischer Act, der sich im menschlichen Kopfe nicht häufig vollzogen hat. Er setzt auch bei Plato mehr, als blos die Einwirkung des Nationalbewusstseins voraus, welches damals ebenso gut, wie dies auch noch jetzt häufig geschieht, sich hätte damit begnügen können und factisch begnügte, seinen Gegensatz gegen andere Völker geltend zu machen, ohne dabei auf sich selbst unter dem Gesichtspunkte einer eigenen inneren, höheren Aufgabe zu reflectiren. So kannte und schätzte auch Plato die griechische Nationalität im Unterschiede von der barbarischen, wie jetzt der Pole und der Deutsche und der Franzose u. s. w. die seinige im ähnlichen Sinne kennt und hochschätzt: und doch ist aus diesem Gedanken kein weiteres ethisches Motiv weder bei Plato noch neuerdings entsprungen. Ebenso ist jener Gedanke auch nicht zu messen an dem anderen Gedanken, durch den Plato, wie etwa heut zu Tage der Deutsche oder der Italiener aus der Vielheit seiner homogenen, aber durch Unterschiedlichkeit des Regiments getrennten Provinzen die Idee eines einheitlichen Deutschlands oder Italiens hervorhebt, so gleichfalls der politischen Uneinigkeit zwischen den griechischen Staaten das Bild eines zusammengehörigen Griechenlands gegenüberstellt: denn auch hieraus hat Plato ebenso wenig, wie dies der Deutsche oder der Italiener thut, eine sittliche Aufgabe allgemeiner Art hergeleitet.[1] Wir können den Ursprung jenes logischen Actes vielmehr nur in einer glücklichen Wirkung des allgemeinen Charakters der platonischen Philosophie suchen, dem gemäss Plato vorzugsweise das Wesen jedes Dinges, jeder Erscheinung, jedes Verhältnisses in einem einheitlichen Begriffe suchte, wobei dann natürlich auch das logisch, wie sachlich Verwandte theils zusammenfällt theils sich einander unterordnet, und schliesslich das Denken erst, wenn die höchste Form

[1] Plato folgert daraus allerdings Mancherlei, wodurch er gleichfalls über seine Zeit hinausgeht; aber alle diese Folgerungen lassen doch immer die Vielheit der einzelnen griechischen Staaten in Gedanken, wie in der Wirklichkeit fortbestehen.

des Begriffs erreicht ist, zur Ruhe gelangt. Die Darstellung der platonischen Politik wird dies im Concreten an dem vorliegenden Falle bestätigen, wenn Plato denselben Begriff, durch den er das Individuum psychisch determinirt, auch in der Erscheinung des Staates wiederfindet. Zu diesem logischen Acte gesellt sich nun der noch um Vieles höhere Act, welcher zu der logischen Wahrheit die sittliche Schönheit und Erhabenheit hinzufügt: Plato verkündigt nicht blos, der Einzelne soll nach der Tugend streben, sondern auch jenes grössere Ganze, welches den Menschen mit dem Menschen zusammenhält, der Staat, soll ein Bild der Tugend sein! Wir wissen sehr wohl, dass es eine noch höhere Idee giebt, die wir dem Christenthum verdanken, welches fordert, dass auch Staaten mit Staaten in einen sittlichen Verband treten und alle Menschen in ihrer Gesammtheit ein Reich Gottes zur Darstellung bringen sollen. Die unendliche Würde und Majestät dieser Idee kann aber den Glanz des platonischen Gedankens nicht auslöschen, so gewiss kein Reich Gottes ohne die Particularbilder tugendhafter Individuen und tugendhafter Staaten wird jemals zu Stande kommen noch bestehen können. Der platonische Gedanke hat deshalb ewige Wahrheit, und es ist deshalb recht und billig, dass auch der Geist, der zum ersten Mal der Menschheit die Aufgabe zum Bewusstsein gebracht hat, wonach der Staat sich zu einem sittlichen Gemeinwesen organisiren und als solches das Bild der individuellen Tugend im Grossen wiederholen soll, mit Bewunderung genannt und mit Dankbarkeit im Gedächtniss der Menschen erhalten werde! [1]

Es liegt also das Eigenthümliche, worin sich der Gegensatz Plato's zu dem bis zu seiner Zeit gegoltenen Unterrichts- und Erziehungswesen zu erkennen giebt und wodurch er etwas Neues, bis dahin noch nicht in Athen Vernommenes ausspricht, vorzüglich in zwei Grundsätzen. Der eine sagt, dass sowohl die individuelle Beliebigkeit der Bürger, mit ihren Kindern rücksichtlich des Lernens und der Zucht nach ihrem eigenen Ermessen verfahren zu dürfen, aufhören, als auch dass das bisherige blosse Herkommen, wonach der Staat nur einzelne öffentliche Veranstaltungen und Gelegenheiten zu gewissen für Leib und Geist in ziemlich beschränkter Weise zu-

[1] In der jetzigen Literatur der Ethik wird der platonische Gedanke, soviel dem Verfasser bekannt ist, ausser solchen Schriftstellern, die eine christliche Staatslehre wollen, nur bei Herbart fortgesetzt, der denselben zu der Idee der beseelten Gesellschaft umgebildet hat.

träglichen Uebungen für Jung und Alt darbietet, in ein geregeltes und von der Staatsregierung selbst angeordnetes und geleitetes Verfahren, also zu einem eigenen Zweige der Verwaltung ausgebildet werden soll. Der andere Grundsatz sagt, dass Alles, was in dieser Hinsicht von Unterricht und Erziehung betrieben wird, im Dienste einer sittlichen Idee und zwar derjenigen Idee stehen muss, die den Zweck des Staatsganzen ausdrückt, in grossen Zügen ein Bild der Tugend zu sein. Von diesen beiden Sätzen sind alle anderen reformatorischen Lehren Plato's abhängig, die consequent und sachgemäss sich in zwei Gruppen theilen, insofern, was sich als Mittel, jenen beiden Sätzen zu genügen und in der Wirklichkeit zu entsprechen, darbietet; einerseits nur die politische Formation oder innere Organisirung der Bürgerschaft, andrerseits nur die Art und Weise oder den Gang des Verfahrens, wodurch der politischen Form der entsprechende Geist eingegeben oder der darin benöthigte Geist erhalten und fortgepflanzt wird, also den Unterricht und die Erziehung betreffen kann. Das Eine ergiebt die Politik, das Andere die Staatspädagogik; jene besorgt den Körper, diese den Geist des Staates; beide gehören aber, wie Körper und Geist, zusammen und erwirken aus ihnen das eine und ungetheilte Staatsindividuum.

Hier nun folgen wir Plato auf dem Wege seiner reformatorischen Staatspädagogik weiter und suchen die dahin gehörigen Gedanken, in denen der aufgedeckte Gegensatz sich specialisirt und ebensowohl verneinend das Herkömmliche, wie auch etwas neues Positives für das Verneinte und Bekämpfte hinstellend erst praktisch wird. Es treten aber in dieser Beziehung aus dem vorliegenden Stoffe sechs Hauptgesichtspunkte am deutlichsten hervor, nach denen eben deshalb auch die Darstellung sich am übersichtlichsten fortbewegt.

Einmal nämlich sehen wir Plato eine scharfe Kritik gegen die vulgären religiösen Vorstellungen ausüben und mit dieser ist zweitens eben eine solche gegen die vulgäre Moral verbunden. Beide Kritiken treffen das Bewusstsein des Volks in der empfindlichsten und umfassendsten Weise, indem sie sich gegen diejenigen Träger jener Vorstellungen richtet, welche das Volk vorzugsweise als Quelle seiner eigenen Weisheit hoch verehrte, nämlich gegen Homer und andere mit dem Nimbus uralter Erfahrung, Kunst und Wissenschaft umgebene Dichter. Hieran schliesst sich drittens als Ergänzung desselben Gesichtspunktes eine Opposition gegen die Dichter überhaupt an, namentlich gegen die Tragöden und Lustspiel-

dichter, so dass hiermit das ganze Fundament damaliger Volksbildung, wie weit es in dichterischen Schriftwerken oder Ueberlieferungen lag und durch diese oder deren Darstellungen namentlich durch Recitation und Theater mit dem Ethischen im engsten Zusammenhange stand, wesentlich in Frage gestellt wird. Viertens lenkt Plato, und zwar weniger verneinend, als die vorhandene Institution für seine Zwecke verwerthend, die Aufmerksamkeit auf den gymnastischen und musischen Unterricht, wie er damals getrieben und benutzt wurde, und entwickelt aus dem Inneren des griechischen Geistes heraus seine Ansicht, wie theils durch Verbesserung theils durch Erweiterung, überhaupt durch Reform des der Gymnastik und Musik gewidmeten Institutes auf Läuterung und Erhebung des Volksgeistes eingewirkt werden könnte und sollte. Hierbei berücksichtigen wir zugleich diejenigen Aeusserungen Plato's, welche den bildenden Einfluss der Künste und der künstlerischen Handwerke überhaupt auf den Volksgeist betreffen. Damit hängt fünftens die schon declarirte Absicht Plato's zusammen, den eigentlich wissenschaftlichen Unterricht dadurch von der bisherigen Zufälligkeit zu befreien, dass für denselben sowohl ein bestimmtes Lehrmaterial und eine genaue Reihenfolge in der Mittheilung desselben festgestellt, als auch derjenige Theil des Volks, für den er berechnet ist, und die Zeit, wie lange dieser Unterricht in seinen Theilen dauern soll, genau angegeben und in solcher Form und Weise als ein Gegenstand der Controle und Leitung der Staatsregierung verlangt wird. Oder mit anderen Worten, Plato bringt Das, was er als wissenschaftlichen und also als höheren Unterricht ansieht, in einen inneren Zusammenhang und gliedert das Material zu einem eigentlichen Lehrcursus. Endlich sechstens gehört zu den staatspädagogischen Reformen Plato's noch ein Gegenstand, der allerdings andrerseits auch rein politischer Art ist, nämlich die Veränderung, welche er, wenn auch durchaus nicht allgemein, doch wenigstens in Bezug auf die höhere Schicht der Bürgerschaft rücksichtlich der Stellung der Frauen vorschlägt. Dieser Gegenstand kommt hier insofern in Betracht, als mit der veränderten Stellung der Frauen auf der politischen Seite, wie Plato sie empfiehlt, auch eine totale Neuerung in Betreff der bisherigen körperlichen und geistigen Bildungsweise derselben verbunden ist, wodurch Plato Das, was sich bis dahin nur in einzelnen Fällen als etwas ganz Ungewöhnliches in der atheniensischen Erfahrung gezeigt hatte, für eine gewisse Schicht der Gesellschaft zur Regel umzuwandeln beabsichtigt. Das Speciellere soll nun unter

diesen sechs Rubriken so dargestellt werden, dass mit den Negationen der Kritik zugleich die Positionen der Reform zur Anschauung kommen.

Um Plato's Kritik der Volks-Religion und Moral, die wir sachgemäss verbinden, richtig zu würdigen, ist zuvor noch Einiges zu beachten. Zunächst muss man sich solche Fälle aus der Geschichte vergegenwärtigen, wo bis dahin allgemein gegoltene Ansichten über das Göttliche und Sittliche in eclatanter Weise durch eine neue Lehre erschüttert worden sind, und hierbei auch den Umstand nicht vergessen, dass mit solcher Erschütterung gleichzeitig ein grosser Theil des täglichen Lebens selbst fraglich und wankend zu werden pflegt, der von jenen allgemein und ungeprüft hochgeschätzten Ansichten bis dahin geregelt und gelenkt wurde. Allerdings sind solche Fälle mit den daran hängenden Folgen im grossartigen Stile erst n a c h der Erscheinung des Christenthums, also erst, seitdem es Kirchen und Religionsgesellschaften giebt, aufgetreten und das vorchristliche Alterthum kennt streng genommen ebenso wenig eine eigentliche religiöse Reformation, wie es auch keine Religionskriege kennt. Dennoch bleibt, was Plato nach dieser Seite hin vorbringt, nicht blos nach seinem begrifflichen Werthe, sondern auch als blosse Thatsache immerhin mit einer religiösen oder kirchlichen Reformation vergleichbar. Der alte Glaube, wie er in der Götterlehre Homers, Hesiods, der Tragiker und andrer Dichter, im Cultus, in den Vorstellungen des Aberglaubens und der Unwissenheit, in den vielfachen mystischen Stimmungen ruhete, die sich an gewisse Zeichen, Erscheinungen und Handlungen anschlossen, war, wenn auch schon vor Plato durch einzelne denkende Köpfe bezweifelt, und selbst bei vielen Zeitgenossen schon im Ansehen gesunken, doch immer noch die gegebene factische Macht, vor welcher sich Natur und Mensch beugten und die, so viel man weiss, v o r Plato noch Niemand so offen und systematisch anzugreifen und in ihren Schwächen blosszulegen gewagt hatte. Es ist aber für die Culturfrage gleichgiltig, ob diese That Plato's mit einer auch äusserlich sichtbar werdenden gesellschaftlichen Umwälzung verbunden war oder nicht; denn es bleibt der Werth der geistigen Action davon unberührt, wie man umgekehrt auch in den Fällen, wo später religiöse Reformen grössere oder kleinere sociale Wirkungen hervorbrachten, von den letzteren ganz abstrahiren und blos die logische Differenz zwischen dem Neuen und dem Alten d. h. den Fortschritt oder Rückschritt in der Wahrheit erwägen kann. Und in dieser Hinsicht eröffnet nun Plato un-

bedingt den Reigen derjenigen Männer, welchen die Menschheit als Vorkämpfern im Streit zwischen Finsterniss und Licht auf dem Felde der göttlichen Dinge zu Dank verpflichtet ist!

Ferner ist zu bemerken, dass Plato die genannte Kritik zwar im Zusammenhange seiner Schrift über den Staat so vorträgt, dass man meinen könnte, als ob ihre Resultate nur denjenigen Bürgern zu Gute kommen sollten, die er für einen höheren Unterricht und eine edlere Erziehung vorzüglich zum Zwecke, künftig als Beschützer, Lenker und Regenten des Staates thätig zu sein, in Gedanken auswählt.[1] Allein, diese Meinung halten wir für unrichtig, glauben vielmehr, dass die wahre Absicht Plato's eine ganz andere ist. Insofern nämlich die Religionsbücher, die er angreift — und als solche müssen die Werke Homers, Hesiods und Andrer für die damaligen Griechen bezeichnet werden — ihrem Inhalte nach Jedermann bekannt waren und schon für die Kinder jedes Atheniensers einen Theil des Unterrichtsstoffes hergaben, kann es auch nicht sein Ernst sein, dass Das, was er über sie sagt, nur für einige, nicht für alle Athenienser sollte gesagt sein. Seine Darstellung verliert in der That allmälig ganz und gar die Beschränkung aus dem Auge, mit der sie anhob, und drückt sich ganz allgemein aus, so dass sich mit gutem Grunde behaupten lässt, Plato habe seine Ansichten und Forderungen in Betreff der Religion und der Moral, wie weit diese ohne alle theoretische Begründung blos an der Hand der Volksschriften gelehrt werden können, als giltig für das Volk im Ganzen, also auch für seinen sogenannten dritten Stand, ausgesprochen. Wir fügen gleich hier hinzu, dass dasselbe auch von den Vorschlägen gilt, die er rücksichtlich des gymnastischen und musischen Unterrichts macht, und zwar um so mehr, als dieser Unterricht schon an und für sich thatsächlich allgemeiner Volksunterricht war, und an eine Beschränkung desselben für eine besondere Klasse der Bürger gar nicht gedacht werden kann. Dazu kommt, dass Plato auch rücksichtlich der politischen Stellung seine Bürger keineswegs in kastenartige Klassen abgränzt, vielmehr grade die geistige Befähigung als den Grund ansieht, warum ein Glied aus einer niederen Sphäre in eine höhere den Eingang offen finden soll, und überhaupt die politische Gliederung auf ein Herauswachsen des Höheren aus dem Niederen gegründet ist: ein Umstand, dessen Ermöglichung in entsprechender

[1] Sie beginnt nämlich de Rep. p. 377 so, wie wenn sie nur auf den Unterricht und die Erziehung der sogenannten Wächter des Staates Bezug hätte.

Weise Unterricht und Erziehung auch in der niedrigsten Sphäre voraussetzt. Hiermit weichen wir also von der gewöhnlichen Ansicht, als ob Plato in seiner Schrift sich um die Bildung der niederen Volksschicht wenig oder gar nicht bekümmert habe, ab, und meinen im Gegentheil, dass die bezeichnete Reform ganz ausdrücklich für dieselbe berechnet ist, um, entsprechend dem durch sie erreichten Erfolge, desto sicherer die weiteren Schritte des Unterrichts und der Erziehung darauf folgen lassen zu können. Die Gründe, die Plato dennoch bestimmten, nicht offen zu sagen, dass in solcher Weise schon mit dem Handwerkerkinde angefangen werden müsse, sind uns allerdings unbekannt, liegen aber wahrscheinlich zum Theil in einer Besorgniss vor den Folgen einer ganz offenen Sprache, zum Theil auch wohl in einer Plato eigenthümlichen rücksichtsvollen Stimmung, die sich an allen Stellen, wo er über göttliche Dinge spricht, deutlich erkennen lässt.

Es hängt hiermit endlich noch ein andrer Umstand zusammen, der Plato's Reformpläne wesentlich charakterisirt. Wie scharf nämlich auch seine Angriffe auf die Götterlehre Homers, Hesiods und der Tragiker sind und wie gewiss andrerseits angenommen werden darf, dass der vielspaltige Polytheismus sich in Plato's Geiste, wenn auch durchaus noch nicht, wie man gemeint hat, in einen Monotheismus umgewandelt,[1] wenigstens schon bedeutend vereinfacht hatte, so hält Plato doch die ganze Auctorität des vaterländischen Glaubens innerhalb der bestehenden Form mit Ernst und Wärme aufrecht und will in keiner Weise eine philosophische Götterlehre an die Stelle des hergebrachten Glaubens setzen. Alles, was die Tempel und Heiligthümer überhaupt, die Anbetung der Götter, Dämonen und Heroen, das Begräbniss und alle auf die Todten und das Jenseit sich beziehenden Ceremonien, also den Cultus im ganzen Umfange, betrifft, lässt er unangerührt. Plato sagt ausdrücklich, dass er hiervon keine Wissenschaft habe und selbst wenn er sie hätte, für dies Alles doch keinen anderen Gesetzgeber und keine andere Auctorität, als die des vaterländischen Gottes in Delphi anerkennen und gebrauchen würde.[2]

[1] Die Gestirne waren für Plato entschieden noch Götter, freilich in seinem metaphysischen Sinne.

[2] PLATO de Rep. p. 427. Ἱερῶν τε ἱδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπεῖαι, τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν· τὰ γὰρ δὴ τοιαῦτα οὔτ' ἐπιστάμεθα ἡμεῖς, οἰκίζοντές τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρησόμεθα ἐξηγητῇ ἀλλ' ἢ τῷ πατρῴῳ· οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ

Hierin liegt also einmal, dass Plato auf dem festen Grunde der Glaubensthatsache innerhalb seiner religiösen und moralischen Reform stehen blieb und nicht über die Wirklichkeit hinaus sich in eine philosophische Illusion verlor, und andrerseits, dass, da die wesentlichen Figuren des Glaubens als solche unverändert bleiben sollten, er nur die praktische d. h. sittliche Bedeutung derselben in Frage stellen und nach seinen Grundsätzen in einem neuen Lichte erscheinen lassen konnte. Dies zeigt sich denn auch wirklich darin, dass die bezügliche Kritik fast durchgängig nicht metaphysische, sondern ethische Prädicate betrifft und die Neuerung, welche er auf dem Gebiete des Glaubens beabsichtigt, schlechterdings nur einen sittlichen Charakter hat: sie schliesst sich genau an die fundamentalen Tugendbegriffe der Frömmigkeit, Besonnenheit, Tapferkeit, Weisheit und Gerechtigkeit wie an einen Leitfaden an. Man könnte also sagen, dass Plato von seinem Standpunkte aus eine neue praktische Theologie anstrebt, weil er diese allein, nicht aber eine philosophische Theorie, für das Wohl und Gedeihen der staatlichen Gesellschaft im Ganzen für wichtig und unerlässlich hält.

Was nun die Sache selbst betrifft, so greift Plato aus dem genannten Gesichtspunkte zuerst in den Erzählungen Homers und Hesiods die Gattung der Götter- und Heroensagen im Allgemeinen an. Es ist die Rohheit der blossen Gewalt und Stärke und die damit verbundenen leidenschaftlichen Ausbrüche und Handlungen, die schon unter gesitteten Menschen Abscheu und Verachtung erregen, nebst dem gänzlichen Mangel an einer auf ein sittliches Princip gegründeten Ordnung des Handelns, was er an den Darstellungen dieser beiden Stammväter der Götter- und Heroensagen zu rügen und zu tadeln hat, und zwar um so mehr, da aus dieser Gegend schon die Ammen und Wärterinnen den Stoff für ihre Unterhaltungen mit den noch unmündigen Kindern entlehnen. Wie können Götter mit Göttern Krieg führen, fragt er, Göttersöhne sich gegen Vater oder Mutter in Zorn und Empörung auflehnen, ein Gott seine Götterfrau züchtigen und wie kann überhaupt das Leben der Götter in einer Weise geschildert werden, dass, wer es hört, dadurch, statt zur Tugend, nur zur Nachahmung schlechter und brutaler Streiche aufgefordert wird? So Etwas lässt sich der Jugend gegenüber auf keine

τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται.

Weise, auch nicht dadurch entschuldigen, dass man sagt, jene Erzählungen seien nicht wörtlich, sondern im allegorischen Sinne zu nehmen: solchen Unterschied kann die Seele des Kindes noch nicht machen, welche vielmehr, was sie hört, auch sogleich in eine dem Wortlaut entsprechende, unvertilgbare Vorstellung umwandelt.[1] Der Typus aller Theologien, fährt er fort, oder der Grundton, den sie alle festzuhalten haben, liegt vielmehr darin, dass, wer sie auch vorbringt, sei es im Epos oder im Liede oder in der Tragödie, nie vergessen darf, dass es ein Gott ist, wovon er spricht.[2] Dies bedeutet aber zunächst soviel wie, dass der besprochene Gott, weil er ein Gott ist, immer als ein gutes Wesen aufzufassen und darzustellen ist, folglich nicht als ein Princip des Uebels, des Unglücks und der Schlechtigkeit, für welches, wieviel davon in der Welt ist, eine andere Ursache, als der Gott, angenommen werden muss. Daher ist es nicht zu dulden, wenn Homer z. B. sagt:

„Es stehn zwei Fässer gestellt an der Schwelle Kronions,
Voll das eine mit Gaben des Weh's, das andre des Heiles;
Wem nun vermischt austheilet der donnerfrohe Kronion,
Solchen trifft abwechselnd ein böses Loos und ein gutes,
Wem er aber des Weh's austheilt, den verstösst er in Schande,
Und herznagende Noth auf der heiligen Erde verfolgt ihn.“[3]

Oder, wenn Aeschylos gar sagt: „Gott schafft den Sterblichen die Schuld, wenn er ein Geschlecht von Grund aus verderben will.“ Es bedeutet aber zweitens auch, dass in keinem Falle der Gott als ein unbeständiges, einer Verwandlung fähiges, noch als in Scheingestalten täuschendes und lügnerischer Wesen gedacht und dargestellt werden darf, weil das Eine sich ebenso wenig, wie das Andre, mit der Vollkommenheit und Mangellosigkeit der göttlichen Natur verträgt. Alles, was die Dichter in solcher Weise, wie die Geschichte vom Proteus und der Thetis oder von der Here u. dgl., erzählen oder in Tragödien zur Anschauung bringen, muss als Lug und Trug verabscheut, als Gotteslästerung

[1] A. a. O. p. 378 *ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅ τί τε ὑπόνοια καὶ ὃ μή, ἀλλ' ἃ ἂν τηλικοῦτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυςέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι.*

[2] A. a. O. *ἀλλ' αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἶεν; Τοιοίδε πού τινες, ἦν δ' ἐγώ, οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον, ἐάν τέ τις αὐτὸν ἐν ἔπεσι ποιῇ, ἐάν τε ἐν μέλεσιν, ἐάν τε ἐν τραγῳδίᾳ κ. τ. λ.*

[3] Nach Voss, Ilias 24 v. 527.

zurückgewiesen und als eine Quelle schädlichen Aberglaubens durchaus verworfen werden.[1] Umgekehrt also, nur wo man von Kindheit an von den Göttern hört und liest, dass sie vollkommen, in Wort und Werken wahr, unwandelbar und jeder Täuschung und Lüge abhold sind, da lässt sich erwarten, dass die heranwachsende Jugend die Götter und die Aeltern ehrt, die freundschaftliche Gesinnung unter einander hochhält, kurz der Frömmigkeit theilhaftig wird."[2]

Aehnlich aber verhält es sich, meint Plato, wenn man die Quellen der Volksreligion und Volksmoral auf den Gehalt der übrigen Tugenden prüft. Zunächst was die Tapferkeit betrifft, so fragt er: „Wie kann Jemand ein Mann ohne Furcht und Tadel, ein Hüter der Freiheit, kurz tapferen Herzens werden, wenn seine Seele schon von früh an durch jene unwahren Schilderungen vom Hades und dem Leben darin, die sich an schauerlichen und Schrecken erregenden Ausdrücken überbieten, gefangen genommen wird?[3] Oder wenn beim Tode eines Angehörigen oder eines Freundes Klage- und Jammertöne erschallen und selbst die Helden sich wie Feiglinge geberden? Meiner Meinung nach muss die Jugend, wenn sie lernen

[1] Plato de Rep. p. 383. *Συγχωρεῖς ἄρα, ἔφην, τοῦτον δεύτερον τύπον εἶναι, ἐν ᾧ δεῖ περὶ θεῶν καὶ λέγειν καὶ ποιεῖν, ὡς μήτε αὐτοὺς γόητας ὄντας τῷ μεταβάλλειν ἑαυτοὺς μήτε ἡμᾶς ψεύδεσι παράγειν ἐν λόγῳ ἢ ἐν ἔργῳ; Συγχωρῶ.. ὅταν τις τοιαῦτα λέγῃ περὶ θεῶν, χαλεπανοῦμέν τε καὶ χορὸν οὐ δώσομεν, οὐδὲ τοὺς διδασκάλους ἐάσομεν ἐπὶ παιδείᾳ χρῆσθαι τῶν νέων, εἰ μέλλουσιν ἡμῖν οἱ φύλακες θεοσεβεῖς τε καὶ θεῖοι γίγνεσθαι, καθ' ὅσον ἀνθρώπῳ ἐπὶ πλεῖστον οἷόν τε.*

[2] A. a. O. p. 384 am Ende, u. p. 386.

[3] Plato will solche Verse nicht dulden, wie:

und von unten erschütterte Poseidaon
Weit die unendliche Erd' und der Berg' aufstarrende Häupter.
Bang erschrak dort unten der Schattenfürst Aïdoneus:
Bebend sprang er vom Thron mit Geschrei auf, dass ihm von oben
Nicht die Erd' aufrisse der Landerschüttrer Poseidon,
Dass nicht Menschen erschien' und Unsterblichen seine Behausung,
Fürchterlich dumpf, voll Wustes, wovor selbst grauet den Göttern.
(Ilias 20 v. 60.)

Oder: Denn die Seele, wie dampfender Rauch in die Erde
Sank sie hinab hellschwirrend. (Ilias 23 v. 100.)

A. a. O. p. 387. *Οὐκοῦν ἔτι καὶ τὰ περὶ ταῦτα ὀνόματα πάντα τὰ δεινά τε καὶ φοβερὰ ἀποβλητέα, Κωκυτούς τε καὶ Στύγας καὶ ἐνέρους καὶ ἀλίβαντας καὶ ἄλλα ὅσα τούτου τοῦ τύπου ὀνομαζόμενα φρίττειν δὴ ποιεῖ ὡς οἷόν τε πάντας τοὺς ἀκούοντας.*

soll, sich dereinst selbst als Männer zu betragen, nicht, wie es jetzt geschieht, mit einer gewissen Lust zuhören, sondern es als unwürdige Rede verlachen, wenn Homer z. B. vom Achill, dem Göttersohn, berichtet:

> Bald nun legt' auf die Seiten er sich und bald auf den Rücken,
> Bald auf das Antlitz hin; dann plötzlich empor sich erhebend,
> Schweift' er am Ufer des Meers, voll Bangigkeit.

Oder gar sich nicht entblödet, den grössten der Götter in dem Rufe abzubilden:

> Wehe doch! Einen Geliebten, umhergejagt um die Mauer,
> Seh' ich dort mit den Augen; und ach, sein jammert mich herzlich."[1]

Und wie Plato vorhin die Vorstellung eines göttlichen Wesens durch richtigere Feststellung seines Begriffs von allerlei Aberglauben und Unfug, der im Leben mit der Unwissenheit sein Spiel trieb, reinigt, so schliesst auch hier an die Negation der trüben Gedanken über das Fortbestehen nach dem Tode, welche der Volksglaube nährte, sich seine geläuterte und auf besserer Erkenntniss ruhende Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als ein positiver, ausserordentlicher Fortschritt an. Unstreitig hatte Sokrates hierin von seinem sittlich-religiösen Standpunkte aus schon am meisten vorgearbeitet und gewiss gleichfalls auf die besseren Köpfe überzeugend eingewirkt; dennoch aber bezeichnet Plato noch im letzten Buche seiner Schrift über den Staat den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele als etwas für die Meisten Ungewöhnliches und Befremdendes (de Rep. p. 608), zum Zeichen, dass diese Ueberzeugung durch die Reihe der von ihm wiederholt vorgebrachten theils theoretischen theils ethischen Beweise immer noch eine seltene Thatsache geblieben war.[2] Auch hierfür sucht Plato den Grund vorzugsweise in der weitreichenden Wirkung der Dichter, welche mit ihren auf die natürlichen Gefühle und Affecte durch kein Nachdenken gebildeter Menschen berechneten Darstellungen damals ebenso, wie noch jetzt, die begriffliche Erkenntniss verhinderten und deren Einwurzelung unmöglich machten. Das Wesentlichste aber, was in

[1] Der strenge Ernst und die geläuterte Vorstellung Plato's schliesst von den Göttern alle Affecte, selbst das Lachen aus.

[2] Der Verf. hat es nicht für passend gehalten die Beweise weder in den Text der Geschichte der theoretischen Philosophie der Griechen noch in den vorliegenden Theil zu verweben, weil sie nur für eine specielle Geschichte der Psychologie hinreichenden Werth beanspruchen können.

dieser Lehre Plato's hervortritt, ist wiederum der rein ethische Charakter: er hebt durch sie den Menschen über das Gebiet nichtiger, irdischer Bestrebungen hinweg und macht ihm die Verwandtschaft seines Wesens mit dem Göttlichen fühlbar, zeigt, wie aus diesem Gedanken Trost im Unglück, Bescheidenheit und Demuth im Glücke folgt, findet in ihm den stärksten Antrieb zur Beharrlichkeit in der Tugend und verknüpft ihn mit der Hoffnung, dass dem Guten im Jenseit die Palme der Gerechtigkeit werde gereicht werden![1]

Unter dem Gesichtspunkte der Tugend der Weisheit oder der Einsicht ist die Kritik auffallend kurz, was sich zum Theil daraus erklärt, dass gewissermassen Alles, was im Hinblick auf die übrigen Tugenden von den Fehlern und Missgriffen der Dichter gesagt wird, schon als solches auch den Mangel an Wirksamkeit jener Tugend in den Darstellungen derselben mit aufdeckt. Doch genügt dies keineswegs. Plato bezieht diese Tugend, die er ihrem Begriffe nach überhaupt nur schwer oder eigentlich gar nicht popularisiren konnte, hier allein auf die Wahrheit und die Treue gegen sie oder Wahrhaftigkeit, unterlässt aber, durch Stellen aus Homer, an denen es doch nicht hätte fehlen können, sowohl den Unterschied der letzteren von List, Verstellung und blosser Klugheit zu zeigen, als auch ihren eigentlichen sittlichen Gehalt blosszulegen. Es zeigt sich hier vielmehr eine kranke Stelle in Plato's eigener Ethik, die noch mit dem sokratischen Gedanken, dass der mit Wissen die Unwahrheit Sagende besser sei, als wer mit Unwissenheit falsch redet, und andrerseits mit dem von uns früher nachgewiesenen Uebergewichte zusammenhängt, welches auch noch in der platonischen Ethik der theoretische Act des Erkennens über den noch nicht verstandenen Act des Wollens und dessen Verhältniss zur Erkenntniss voraus hat. Aus dieser Unklarheit, mit der sich eine Ueberschätzung des Wissens in solcher Weise verbindet, dass dem Wissenden auch ethisch soll mehr erlaubt sein, als dem Nichtwissenden, freilich unter der Voraus-

[1] Die Schlussworte der Schrift über den Staat: *Καὶ οὕτος, ὦ Γλαύκων, ὁ μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν· ἂν πειθώμεθα αὐτῷ καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα, ἀλλ' ἂν ἐμοὶ πειθώμεθα, νομίζοντες ἀθάνατον τὴν ψυχὴν καὶ δυνατὴν πάντα μὲν κακὰ ἀνέχεσθαι, πάντα δὲ ἀγαθά, τῆς ἄνω ὁδοῦ ἀεὶ ἑξόμεθα καὶ δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως παντὶ τρόπῳ ἐπιτηδεύσομεν, ἵνα καὶ ἡμῖν αὐτοῖς φίλοι ὦμεν καὶ τοῖς θεοῖς, αὐτοῦ τε μένοντες ἐνθάδε, καὶ ἐπειδὰν τὰ ἆθλα αὐτῆς κομιζώμεθα, ὥσπερ οἱ νικηφόροι περιαγειρόμενοι καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν τῇ χιλιετεῖ πορείᾳ, ἣν διεληλύθαμεν, εὖ πράττωμεν.*

setzung, dass Das, was jener thut, dem letzteren nicht zum Schaden, sondern zum Wohle gereiche, folgert Plato, dass im Staat die einsichtsvolle Obrigkeit die unwissende Menge in manchen Fällen täuschen, also von der Wahrheit und dem Wissen abweichen dürfe. Es will uns scheinen, als ob durch diesen unglücklichen Gedanken alle Kritik sowohl Homers, wie der übrigen Quellen der Volksmoral von vornherein ebenso abgeschnitten war, wie durch ihn Plato noch selbst zu fest mit der griechischen Nationalität zusammenhing, als dass er an dieser Stelle zu einer Kritik *gegen sich selbst* hätte kommen können.[1]

In Rücksicht auf die Tugend der *Besonnenheit* und *Mässigung* dagegen findet die Kritik wieder reichlichen Stoff. Plato fasst sie, seiner rein praktischen, social-reformatorischen Absicht entsprechend, zunächst in dem Sinne, wonach sie sich als *Gehorsam gegen die Obrigkeit* und andrerseits als *Selbstbeherrschung im Liebesgenuss und im Genuss von Speise und Trank* bewährt. Während er solche Verse bei Homer, wie: „Jene wandelten still, die muthbeseelten Achäer, ehrfurchtsvoll verstummend den Königen," schön und empfehlenswerth findet, verwirft er dagegen als verführerisch und der Jugend schädlich alle jene Stellen, in denen entweder Ungebührlichkeiten und Auflehnung gegen die Vorgesetzten ausgesprochen werden, oder die Freuden der Tafel gepriesen, die Entbehrung beklagt, oder die Geschlechtslust, und zwar selbst an Göttern, zur Schau gestellt wird.[2] Alsdann fasst er sie in dem Sinne des *muthigen Ertragens*, wie wenn es heisst: „Dulde nur aus, mein Herz, noch Härteres hast du erduldet"; dann als *Unbestechlichkeit* und *Freisein von Gewinn-* und *Habsucht*, wobei wieder Homer vielfach getadelt wird; dann als *Grossmuth*, *Versöhnlichkeit*, *Abscheu vor Zorn*, *Rache*, *Härte*, *Grausamkeit*, *Mord-* und *Kriegslust*, in welcher Hinsicht z. B. die homerischen Erzählungen von des Achilleus' Unmenschlichkeiten gegen Hektors Leiche und bei des Patroklos Todtenfeier, sowie gewisse Heroensagen, unwürdige, unglaubliche und der Jugend durchaus schädliche Erdichtungen genannt werden.[3]

[1] A. a. O. p. 389. *Τοῖς ἄρχουσι δὴ τῆς πόλεως, εἴπερ τισὶν ἄλλοις, προσήκει ψεύδεσθαι ἢ πολεμίων ἢ πολιτῶν ἕνεκα ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς πόλεως.*

[2] Odyssee 9 v. 8, 12 v. 342, Ilias 14 v. 296 u. a. werden angeführt.

[3] Plato de Rep. p. 391. *Μὴ τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, μήτε τάδε πειθώμεθα μήτ' ἐῶμεν λέγειν, ὡς Θησεὺς Ποσειδῶνος υἱὸς Πειρίθους τε Διὸς ὥρμησαν οὕτως ἐπὶ δεινὰς ἁρπαγάς, μηδέ τιν' ἄλλον θεοῦ παῖδά τε καὶ ἥρω τολμῆσαι*

Ebenso unmittelbar auf den wirklichen Bestand der Volksmoral hinzielend spricht Plato endlich gegen die Dichtungen und Sagen unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit, indem er hier den verkehrten Gedanken, der durch jene verbreitet und genährt wurde, hervorhebt, dass nämlich das Unrechtthun, sobald es nur unentdeckt bleibe, Nutzen bringe, der Ungerechte auch glücklich und der Gerechte unglücklich, die Gerechtigkeit ein Gut zum Besten des Andern oder ein Uebel zum Schaden des Gerechten sei. Diesem weit verbreiteten Irrthum gegenüber verlangt er, dass das Gegentheil davon in den Liedern und Erzählungen gelehrt werden soll.

Das Mitgetheilte zeigt deutlich, dass Plato hier keine besondere Klasse von Bürgern im Auge hatte, sondern recht eigentlich die allgemeinsten Grundlagen der damaligen Volksbildung in Bezug auf Religion und Moral als verderblich und unwahr nachweisen wollte und den Inhalt derselben, wie er sich täglich in Wort und Handlung ausprägte, gerade an den hervorragendsten Stellen angriff. Jeder erkennt, dass aus der besonderen, populären Interpretation, die er den Begriffen der Cardinaltugenden hier giebt, die Absicht hervortritt, die Quellen gerade für diejenigen Laster und Untugenden zunächst aufzudecken und dann zu verstopfen, die in dem athenienischen oder, allgemein gesagt, griechischen Volkscharakter damaliger Zeit mehr, als je, herrschten. Dabei verbindet sich die reformatorische Tendenz auf's Engste mit der theoretischen Ueberzeugung, der gemäss Plato von vornherein nirgends eine Heilung suchen konnte, als nur in der Aufklärung der Begriffe, in der richtigen Bildung des Gedankenkreises, der die Menschen innerlich beherrscht, also im Unterricht und in der richtigen Belehrung im weitesten Sinne des Wortes, sowie andrerseits in der richtigen Erziehung durch Gymnastik und Musik. Es wird später zu erwähnen sein, mit welchem Rechte Plato, von seinem Standpunkte aus, selbst einen grossen Theil der Gesetzgebung mehr für schädlich, als für nützlich, jedenfalls für ganz erfolglos erachten konnte, da, wo es sich um die Frage nach der wirklichen Hilfe gegen die Gebrechen im Staate handelt.

An diese Kritik nun, welche Plato gegen die Dichtungen und Sagen ausübt, insofern die Religion und Moral des Volkes mit ihnen

ἂν δεινὰ καὶ ἀσεβῆ ἐργάσασθαι, οἷα νῦν καταψεύδονται αὐτῶν κ. τ. λ. . . . ὧν ἕνεκα παυστέον τοὺς τοιούτους μύθους, μὴ ἡμῖν πολλὴν εὐχέρειαν ἐντίκτωσι τοῖς νέοις πονηρίας.

identisch waren, durch dieselben irregeführt, der Aberglaube genährt und solche Maximen für Urtheil und Handlung dem Volke eingeimpft wurden, schliesst sich drittens seine Opposition gegen alle nachahmende Poesie im Allgemeinen und seine Ansicht von der Nothwendigkeit einer Reform der tragischen und komischen Dichtung insbesondere an. Dieser Gegenstand hat für Plato eine höchst ernsthafte Seite, und die Art, wie er ihn behandelt, giebt zu erkennen, dass es ihm schwer geworden ist, sich darüber so, wie es geschieht, zu äussern und dass er das Auffallende und Aufregende, das in einem derartigen von ihm ausgehenden Angriffe lag, selbst sehr lebhaft gefühlt hat. Es war kaum nöthig zu bemerken, dass er selbst für alle Reize der Poesie ebenso gut, wie irgend ein Anderer empfänglich sei, und doch bemerkt er dies. Er erinnert ferner daran, dass ihn ja selbst von der frühesten Jugend her Liebe und Ehrfurcht namentlich gegen Homer eingeflösst sei und diese Gesinnung ihm noch jetzt die freie und offene Aeusserung seiner Ueberzeugung bedenklich erscheinen lasse. Desgleichen hebt er hervor, dass zwischen Philosophie und Poesie schon von Alters her ein gewisser Zwiespalt bestehe, wodurch er sich gegen den Vorwurf schützen will, als ob er durch seine Ansicht nur einen Mangel an individueller Bildung verrathe. Und endlich legt er den ganzen Ernst seiner sittlichen Gesinnung in die Wagschaale, die ihm, wie er sagt, befehle, in einem Falle, wie der vorliegende, wo um das Höchste, nämlich um Gut- oder Schlechtsein gekämpft werde, unumwunden seine Ueberzeugung auszusprechen.[1]

Die theoretische Wurzel dieser Opposition steckt in der Unterscheidung zwischen der Wirklichkeit und dem Schein und der graduellen Stufenfolge, wonach sich Beides an den Dingen und Ereignissen körperlicher und geistiger Art ausdrückt. „Wie der wahre, reale Tisch, sagt Plato, nur in der Idee liegt oder vielmehr diese selbst ist, derjenige Tisch, der als wesenhafte Realität nur einer und nur einmal vorhanden, der vom Tischler gefertigte Tisch aber schon ein minder realer, nur ein Scheintisch ist, und der vom Maler gefertigte Tisch noch weiter vom wirklichen absteht und am allerwenigsten bedeutet, so haben auch die auf diese drei Stufen bezüglichen Actionen, das Denken oder Verfertigen, einen verschiedenen Werth, und der Betheiligte, der so einen Gegenstand angreift, participirt, der Natur seiner Action entsprechend, in ganz ungleicher

[1] A. a. O. p. 601. p. 607 u. 608.

Weise an der Erkenntniss und dem Wissen des Gegenstandes. Dies gilt ganz allgemein und bewahrheitet sich auf dem Gebiete aller menschlichen Dinge und Verhältnisse, des äusseren und inneren Lebens, insbesondere in Betreff der Stellung, welche die Dichter zu diesen menschlichen Dingen und Verhältnissen einnehmen. Der Dichter ist, genau genommen, der Nachahmer der Wirklichkeit Dessen, was er von menschlichen Verhältnissen, Thun und Leiden aufgreift, nur in der von der Wirklichkeit und also auch von dem wahren Verständnisse am meisten entfernten Form: er gleicht nur dem Maler des Tisches, der blos den Abschein einer auch nur Nachahmung seienden Erscheinung, des hölzernen oder steineren Tisches, hervorbringt, und von Dem, was der Tisch wirklich ist, noch viel weniger weiss, als der Tischler. Ausserdem gleicht er dem Maler auch darin, dass er, wie dieser, weil er nur mit dem Scheinbaren zu thun hat, solchen Schein von allem Möglichen ohne allen Unterschied, vom Ersten Besten nachbildet und hierin recht eigentlich die Oberflächlichkeit, Unselbstständigkeit und Nichtigkeit seines Thuns zu erkennen giebt."[1] Es ist also auch hier der immer wiederkehrende fundamentale Gedanke, der Plato leitet, dass alles Gute und als solches dem Menschen wahrhaft Nützliche nur aus dem richtigen und vollen Verständnisse, aus dem Wissen der Sache und der diesem Wissen entsprechenden Behandlung derselben entspringt, und dass eigentlich Niemand von einer Sache sprechen sollte, deren wesenhafte und wahre Bedeutung er nicht versteht.

Die Dichter, hier insbesondere die Trauer- und Lustspieldichter, als deren Führer Plato gleichfalls den Homer ansieht, erfüllen diese Bedingung nicht. „Statt Hand an sich selbst zu legen und das der Nachahmung und des Preises Würdige an sich und Anderen im Leben zu realisiren, lassen sie sich in ihrer nachahmenden Kunst über die wichtigsten Dinge ohne Kenntniss derselben vernehmen. Homer spricht über Krieg, Strategie, städtisches Wesen und Menschenbildung, und doch weist die Geschichte nicht, wie dies von einem Lykurg, Charondas, Solon, Thales und Anderen gilt, den geringsten wohlthätigen Einfluss Homers in dieser Richtung weder auf den Einzelnen noch auf einen Staat nach, was ganz unmöglich wäre, wenn seinen Worten wirklich Einsicht, Weisheit und Kenntniss in den betreffenden Gegenständen zum Grunde lägen.[2] Dasselbe ist

[1] A. a. O. p. 597.

[2] A. a. O. p. 599.

aber von Homer herab rücksichtlich aller Dichter zu behaupten, dass sie Das, worüber sie sprechen, allerdings so darstellen und jedem Gegenstande durch Wohlklang und Rhythmus der Worte einen solchen Eindruck abzugewinnen wissen, dass der Hörer oder Leser ihnen auch das volle Verständniss zuzutrauen geneigt wird, in Wirklichkeit aber mit der Sache nur das Spiel unkundiger Nachahmung treiben. Natürlich kann dieser Umstand da, wo nicht der Hörer oder Leser das Mittel der Correction in seiner eigenen besseren Erkenntniss besitzt, auch nur nachtheilig auf dessen Gedankenkreis einwirken."[1]

„Zu dieser durchgängigen Unwissenheit oder dem erkünstelten Scheinwissen[2] kommt aber, fährt Plato fort, noch eine andere verderbliche Einwirkung, die namentlich mit den Darstellungen auf der Bühne verbunden ist. Die in den Theaterstücken vorkommenden Personen werden nämlich von den Dichtern immer in solche Situationen versetzt, die aus theils freiwilligen theils unfreiwilligen Handlungen entspringen oder zu Handlungen der Art hinführen und in denen der Handelnde sich nun entweder in einer traurigen oder einer erfreulichen Lage zu befinden glaubt, sich für glücklich oder unglücklich hält. Mithin ist es vorzugsweise jener unruhige, bewegte, dem Affect und der Leidenschaft zugängliche Theil des Seelenlebens, aus dem die Handlung hervorfliesst. Mit demselben steht das vernünftige Denken, die Besonnenheit, die verständige Ueberlegung und die Einsicht im Widerstreit und lässt deshalb auch den Handelnden in tausendfachem Zwiespalte mit sich selbst erscheinen. Nichts ist nun zwar natürlicher, als dass der Dichter das Leichtere dem Schwerern vorzieht, also die niedrigen und vernunftlosen Seelenzustände nebst den ihnen zugehörigen Handlungsweisen zu seinen Darstellungen lieber benützt, als jene einfachen, stets sich gleich bleibenden, ruhigen Vernunftacte, aus denen nur gleichförmige Handlungen resultiren, und es ist andrerseits auch wohl begreiflich, dass er dies schon darum thut, weil das gemeine Volk, welches meistens seine Hörer und Zuschauer abgiebt, als mit den Regungen der Vernunft zu wenig vertraut, ihn sonst nicht verstehen würde. Allein ebenso gewiss bleibt es, dass der Dichter, indem er gewöhnlich nur in Af-

[1] A. a. O. p. 601 u. p. 595.

[2] A. a. O. p 568 wird auch darauf hingewiesen, dass die Dichter selbst den jämmerlichsten Verhältnissen im Staat ihre Muse widmen, sogar die Tyrannis zu preisen verstehen und durch ihre schön klingenden und gewaltigen Phra en zur Tyrannis oder zur Demokratie die Menschen verführen.

fecten und Leidenschaften handelnde Personen vorführt, die Unvernunft des Volks noch mehr befestigt, ihr allerlei neue Nahrung zuführt, und auf diese Weise die Macht der Schlechteren im Staate vergrössert, die der Besseren aber verringert oder gänzlich aufhebt.[1] Diese nachtheilige Wirkung beschränkt sich jedoch nicht blos auf den schlechteren Theil des Volks, sondern es ist nachweislich, dass auch die Besseren unter dem Einflusse der tragischen und komischen Muse, wenn sie sich nicht streng überwachen, allmälig sich verschlechtern. Insofern nämlich das Trauerspiel, wie das Lustspiel, durch seine affectvollen Situationen den Zuschauer in die entsprechenden Miterregungen einerseits des Wehes und der Trauer, andrerseits der Freude und der Ausgelassenheit versetzt, wird selbst der sittlich besonnene und ernste Mann in diese natürliche Sympathie so sehr verstrickt, dass er Das, was er an dem Gefühl und der Handlung der fremden fingirten Person anziehend und schön findet, obgleich er es an sich selbst verachten und nicht dulden würde, allmälig auch an sich selbst ertragen lernt. Die Dichtung kehrt auch in den Besseren durch das Uebergewicht, welches sie den Gefühlen, Affecten und Leidenschaften, sowie den daraus entspringenden Begehrungen und Handlungsweisen durch ihre Kunst verleiht, den Verstand in Unverstand um und richtet auf diese Weise in der Gesellschaft einen Schaden an, um deswillen sie ohne Zweifel den stärksten Vorwurf verdient."[2]

Aus diesem Allen zieht nun Plato die Folgerung, nicht etwa, dass die Dichter überhaupt sollen im Staat zum Schweigen gebracht oder daraus verbannt werden, sondern nur, dass ihnen die gebräuchliche, mehr auf eine Beförderung des schlechteren, als des vernünftigen Seelenlebens gerichtete Darstellungsweise untersagt werden müsse und sie dazu anzuhalten seien, ihr Talent vorzugsweise zum Preise der Götter, sowie zur Verherrlichung guter Menschen und

[1] A. a. O. p. 605. *Οὐκοῦν τὸ μὲν πολλὴν μίμησιν καὶ ποικίλην ἔχει, το αγανακτητικόν· το δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὑτῷ, οὔτε ῥᾴδιον μιμήσασθαι οὔτε μιμούμενον εὐπετὲς καταμαθεῖν, ἄλλως τε καὶ πανηγύρει καὶ παντοδαποῖς ἀνθρώποις εἰς θέατρα ξυλλεγομένοις· ἀλλοτρίου γὰρ που πάθους ἡ μίμησις αὐτοῖς γίγνεται . . . καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκῃ οὐ παραδεχοίμεθα εἰς μέλλουσαν εὐνομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτ' ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν ὥσπερ ἐν πόλει ὅταν τις μοχθηροὺς ἐγκρατεῖς ποιῶν παραδιδῷ τὴν πόλιν, τοὺς δὲ χαριεστέρους φθείρῃ κ. τ. λ.*

[2] A. a. O. p. 606.

edler Thaten zu verwenden.[1] Es kommt uns in unsrer Geschichte nicht zu, über diese Ansicht Plato's zu urtheilen, schon darum nicht, weil die Stellung, die das moderne Bewusstsein zu den Dichtungen der Alten einnimmt, eine derartige Wirkung, wie Plato sie seiner Zeit gegenüber zu berücksichtigen hatte, an und für sich meistentheils ausschliesst. Vielmehr liegt, unsrer Meinung nach, grade in diesem Unterschiede der Zeiten ein hinreichender Grund, es sehr wohl begreiflich zu finden, dass Plato eine solche Ansicht über die Dichter hegen und aussprechen konnte, ohne zugleich die Kehrseite der Sache mit in Anschlag zu bringen. Nur das Eine möchte das Mitgetheilte noch zu beweisen geeignet sein, dass wir anzunehmen haben, Plato's Charakter sei auch in seiner ästhetischen Beurtheilung mit den Jahren immer strenger und ernster geworden, bis zu einem Grade, wo selbst das an sich harmlose, unschuldige und naturgemässe Erregtwerden des menschlichen Gemüthes schon darum, weil es nun einmal dem rein Verständigen nicht adäquat ist und also doch möglicher Weise für vernunftgemässes Handeln ein Hinderniss werden kann, nicht als ein Erlaubtes geduldet wird. Analoge Erscheinungen bietet auch die spätere, wie die jetzige Zeit, nicht blos auf dem ethischen, sondern auch auf dem religiösen Gebiete dar.

Während in dem bisher Gesagten Plato mehr die allgemeinen Factoren besprochen hat, von denen die Bildung des Volks abhängig war, greift er viertens mit seinen Aeusserungen über die Gymnastik und Musik in den speciellen Betrieb des Unterrichts und der Erziehung ein. Die Art und Weise, wie er diesen Gegenstand behandelt, giebt zu erkennen, dass er hier nicht sowohl Fehler und Nachtheile des gewöhnlichen Verfahrens aufzudecken und zu rügen hatte, als vielmehr theils das Verhältniss der körperlichen zur geistigen Bildung überhaupt ins rechte Licht zu stellen, theils aber wesentliche Erweiterungen oder auch Beschränkungen im musischen Theile

[1] A. a. O. p. 607. *Οὐκοῦν, ὅταν Ὁμήρου ἐπαινέταις ἐντύχῃς, λέγουσιν, ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιος ἀναλαβόντι μανθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὑτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ ξυγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, εἰδέναι δὲ, ὅτι ὅσον μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν· εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην μοῦσαν παραδέξει ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσετον ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῇ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.*

der Erziehung zu wünschen Veranlassung fand, und andrerseits augenscheinlich das öffentliche Bewusstsein über die ausserordentliche Bedeutung dieses Gegenstandes für das ethische Gedeihen des staatlichen Lebens aufklären wollte. Gleich von vornherein verwirft Plato das Extrem auf der einen, wie auf der anderen Seite, dessen im Leben gewiss öfter vorgekommene Behauptung überdies noch mit der von Plato gleichfalls für falsch erachteten Ansicht zusammenhing, als ob die Gymnastik als solche nur die Kunst der leiblichen, die Musik als solche nur die Kunst der geistigen Bildung sei. In diesem Gegensatze zwischen Leib und Geist lag für Manchen ohne Zweifel der Anlass, entweder durch übermässigen und auch wohl ausschliesslichen Betrieb der Gymnastik, sobald derselbe zugleich durch eine natürliche Rohheit robusten und affectvollen Temperamentes unterstützt wurde, allmälig alle edleren und sanfteren Regungen zu ertödten und eine den höheren geistigen Interessen feindliche Stimmung zu seiner dauernden Individualität zu erheben, oder aber andrerseits durch überwiegende Beschäftigung mit den Musen d. h. allgemein auf dem Gebiet der ästhetischen Erregung und der intellectuellen Action allmälig bis zur empfindsamen Weichlichkeit und zum Verlust aller körperlichen Energie und der mit ihr verbundenen Raschheit und Entschlossenheit muthigen Handelns herabzusinken. Keins von Beidem ist in Plato's Auge das Richtige: er verwirft jenes extreme Verfahren sowohl auf der einen, wie auf der andern Seite, sowie die damit zusammenhängende falsche Ansicht, als ob der Leib dem Geiste gegenüber oder dieser jenem gegenüber eine abgesonderte Provinz der Bearbeitung und Pflege beanspruchen könne. Er stellt vielmehr Beidem den Gedanken entgegen, dass Gymnastik und Musik vereinigt und in ein richtiges Verhältniss gesetzt den Beruf haben, zwischen den widerstrebenden Seiten des Seelenlebens, dem affectvollen Begehren und dem Triebe zur Vernünftigkeit, eine innere Harmonie hervorzubringen. Also mit anderen Worten: der Leib als solcher verdient keine künstliche Pflege, sondern seine Pflege soll im Dienste eines geistigen Zweckes stehen. Dieser Zweck kann aber kein andrer sein, als dass der durch Gymnastik und Musik im Innern der Seele zwischen jenen beiden Potenzen vermittelst richtiger Spannung beider hervorgebrachte Einklang sich auch durch ein gesundes, kräftiges, schönes und williges Organ im Handeln soll bewähren können.[1]

[1] A. a. O. p. 410—411, p. 442, p. 403 ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται, ὃ ἂν

Dieser principiellen Ansicht, wodurch Plato den Zweck des Unterrichts und der Erziehung in einer sowohl schärferen und klareren, wie auch tieferen und edleren Weise erfasst hat, als es bis dahin geschehen war, entspricht nun auch die speciellere Ausführung. Zunächst steht es fest, dass die Erziehung mit dem musischen Theile früher, als mit dem gymnastischen, beginnen und auch in ihrem weiteren Verlauf gleichsam den leitenden Grundsatz für den letzteren hergeben muss. In dieser Hinsicht gilt Alles, was oben über die Sagen der Dichter erwähnt ist, vorzugsweise als wichtig schon für die Kindheit, indem es hier mehr darauf ankommt, durch richtige Auswahl der Erzählungen für erste gute Eindrücke auf die Seele der Kinder, als durch Manipulationen für die Bildung des Körpers zu sorgen.[1] Dabei ist ferner zu bedenken, dass, wie man für den künftigen intellectuellen Fortschritt nach Aller Zugeständniss genöthigt ist, zuvor bis auf die elementare Kenntniss der Schrift und der Sprache zurückzugehen und diese mit Sorgfalt und Genauigkeit einzuüben, so auch für die sittliche Bildung des Menschen ein elementarer Grund dadurch gelegt werden muss, dass man Alles, was mit den ausgebildeten Tugenden des Mannes irgend welche Verwandtschaft besitzt, der Jugend im Kleinen und mit einfachen Zügen zur Wahrnehmung bringt. Daher ist Alles, was Nachahmung heisst und zur Gewöhnung gehört, aufs Sorgfältigste zu überwachen, damit sich schon früh der Unterschied zwischen Edlem und Gemeinem in der Perception auspräge und hierdurch ein Mittel der Wiedererkennung des Einen, wie des Andern, wo es sich auch darstellen mag, gewonnen werde.[2] Der vorzüglichsten Beachtung aber empfiehlt Plato alsdann denjenigen Theil der musischen Erziehung, der sich mit dem Gesange und der instrumentalen Begleitung desselben beschäftigt, und entwickelt bei diesem Gegenstande sowohl eine Freiheit des ästhetischen Urtheils, als auch eine so tiefsinnige Schätzung des psychischen Einflusses von Allem, was hierbei ausser dem Sinne der Worte rücksichtlich der verschiedenen Tonarten und Rhythmen in Frage kommt, dass seine Aeusserungen hierüber noch jetzt eine genauere Beachtung, als diesem

χρηστόν ᾖ σῶμα, τοῦτο τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχὴ ἀγαθή τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον.

[1] A. a. O. p. 377.

[2] A. a. O. p. 402 und dann p. 395.

Gegenstande gewöhnlich geschenkt wird, beanspruchen dürfen.[1] Beides nämlich, Tonart und Rhythmus, setzt Plato in die engste Verbindung mit entsprechenden Gemüthsstimmungen und Handlungsweisen, und folgert demnach, dass, wie jede Hauptstimmung im Innern, also Wehmuth oder Freude, Furcht oder Hoffnung, Kühnheit oder Feigheit, Bitte oder Drohen, Belehrung oder Ermahnung und Ueberredung, Neigung zum raschen Handeln oder schüchterne Trägheit, mannhafte Energie, Nüchternheit, Frugalität oder weibische Schlaffheit, Weichlichkeit, Sentimentalität, Trunkenheit und Schwelgerei, fromme Andacht oder profane Ausgelassenheit, unverständiger Leichtsinn oder besonnener Ernst u. dgl., sich stets einer besonderen Tonart und eines eigenthümlichen Rhythmus zu ihrem Ausdrucke bedient, so auch umgekehrt, wo eine solche Tonart oder ein solcher Rhythmus vernommen wird, sich naturgemäss die ihnen entsprechende Stimmung in der Seele am ehesten einstellt. „Hierin liegt die ausserordentliche Bedeutung, sagt Plato, welche der musischen Erziehung in ihrem Einflusse auf den ethischen Zustand sowohl des Individuums, wie der Gesellschaft, zukommt, dass sie die Gemüther ebenso sehr für das Schlechte, Hässliche, Gemeine, Unedle und Unanständige, wie für das Gute, Schöne, Edle und Wohlgeziemende gewinnen und anleiten kann.“[2]

Unter diesem Gesichtspunkte spricht nun Plato, offenbar nur beispielsweise, da er die genauere Entscheidung den gebildeten Tonkünstlern selbst überlässt, sein Urtheil nicht blos über die eine und andere Tonart und über einzelne Rhythmen, sondern auch über den Werth der Instrumente aus, von welchen letzteren er alle saitenreichen, rauschenden und flötenartigen gegenüber den einfacheren, wie der Lyra und Cither, als nachtheilig verwirft. Noch bemerkenswerther aber ist, dass er seinen Gesichtspunkt nicht blos auf die

[1] Feinere Culturhistoriker, z. B. Riehl, kommen daher auch auf diesen Gegenstand wieder zurück. Vgl. dessen Culturstudien, Suttg. 1859, drittes Buch.

[2] A. a O. p. 401. *Τούτων ἕνεκα κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς ὅ τε ῥυθμὸς καὶ ἁρμονία, καὶ ἐῤῥωμενέστατα ἅπτεται αὐτῆς, φέρει τε τὴν εὐσχημοσύνην καὶ ποιεῖ εὐσχήμονα, ἐάν τις ὀρθῶς τραφῇ, εἰ δὲ μή, τοὐναντίον· καὶ ὅτι αὖ τῶν παραλειπομένων καὶ μὴ καλῶς δημιουργηθέντων ἢ μὴ καλῶς φύντων ὀξύτατ᾽ ἂν αἰσθάνοιτο ὁ ἐκεῖ τραφεὶς ὡς ἔδει καὶ ὀρθῶς δὴ δυσχεραίνων τὰ μὲν καλὰ ἐπαινοῖ καὶ χαίρων καὶ καταδεχόμενος εἰς τὴν ψυχὴν τρέφοιτ᾽ ἂν ἀπ᾽ αὐτῶν, καὶ γίγνοιτο καλός τε κἀγαθός, τὰ δ᾽ αἰσχρὰ ψέγοι τ᾽ ἂν ὀρθῶς καὶ μισοῖ ἔτι νέος ὤν, πρὶν καὶ λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν, ἐλθόντος δὲ τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ᾽ ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι᾽ οἰκειότητα μάλιστα ὁ οὕτω τραφείς.*

Tonkunst beschränkt, sondern auch auf Malerei und jede andere Kunst, auf jedes Handwerk und jede Beschäftigung ausdehnt, welche den ästhetischen Unterschied zwischen Geziemendem, Edlem, Wohlgefälligem, Anpassendem, Harmonischem, Tactgemässem, Massvollem, Einfachem und deren Gegentheilen in ihren Producten auszuprägen im Stande ist. Er fordert, wie über Dichter und Musiker, so auch über alle anderen Künstler und Handwerker eine Controle des Staates, der sie nöthigen soll, mit Vermeidung alles Unschönen und jeder Karricatur, in den Räumlichkeiten und Zeitlichkeiten des öffentlichen Lebens gleichsam eine allgemeine bildende Wohnstätte zu bereiten, in welcher die Jugend durch Gewöhnung an das Schöne, Edle und Massvolle auch zu einer guten staatsbürgerlichen Gesinnung heranwachse.[1] Auch dies beweist augenscheinlich wiederum, dass Plato das über die musische Bildung Gesagte durchaus nicht blos für eine einzelne Klasse der Bürger berechnet, sondern in dem allgemeinen, socialen Sinne ausgesprochen hat, dass Derjenige, der musisch gebildet ist, auch ein guter Wächter des Staates d. h. ein Conservator des Rechts, der Gerechtigkeit, der Gesetze und der guten Sitten und Gewohnheiten sein werde.[2]

Dasselbe gilt aber auch von der Art, wie Plato die Gymnastik behandelt, wobei die Beziehung auf die sogenannten Wächter des Staates in dem Sinne, als ob er darunter nur einen abgesonderten Stand der Bürgerschaft gedacht habe, gleichfalls sehr bald gänzlich verschwindet und die Kritik nebst ihren Correctionen durchaus allgemein, das heisst, als treffend das Vorhandene und als anbahnend einen neuen besseren Gesammtzustand aufgefasst werden muss.[3] Der Gesichtspunkt bleibt hier derselbe, wie bei der Musik, da beide, wie gesagt, einem gleichen Zwecke dienen. Daher Correction der Ansicht, als ob der gymnastische Schulapparat, wie er in den Uebun-

[1] Daher hat der Staat jede Neuerung in Gymnastik und Musik streng zu überwachen: *οὐδαμοῦ γὰρ κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νόμων τῶν μεγίστων, ὥς φησί τε Δάμων καὶ ἐγὼ πείθομαι.* A. a. O. p. 424.

[2] „Bis auf Solon, sagt DUNCKER, Geschichte des Alterthums B. 4 S. 244, war die musische und gymnische Erziehung nur für die Jugend des Adels bestimmt; Solon dehnte sie aber auf alle Bürger aus.“ Mithin sagte Plato auch in dieser Beziehung nichts Neues, sondern wollte nur das Alte gehoben und veredelt wissen

[3] Nach DUNCKER, a. a. O. S. 253, soll in Folge der solonischen Gesetzgebung der Staat drei Uebungsplätze — die Akademie, das Lykeion und das Gymnasium Kynosarges — auf seine Kosten unterhalten haben, damit jeder Bürger sich dort zu üben berechtigt sei.

gen und der diätetischen Behandlung des Körpers liegt, nur auf die äusserlichen Tugenden des letzteren hinziele; daher dieselbe Forderung edler Einfachheit, Nüchternheit, Anmuth, massvoller Stärke und gemessener, affectloser Ruhe; daher aber auch, ganz wie bei der Musik, Erweiterung des Begriffs einerseits über das ganze Gebiet körperlicher Uebung und Bildung, wie beim Tanz, bei der Jagd, dem Pferderennen und dem Wettkampf, andrerseits bis zum Zusammenhange der Gymnastik mit der Arzneikunst und deren Methoden;[1] daher endlich auch enger Anschluss derselben an die Frage nach den Bedingungen, von denen die Gesundheit des ganzen socialen Zustandes abhängt. Von der Musik und der Gymnastik, mit solchem Geiste getrieben und vom Anfang an unter den Gesichtspunkt jenes inneren, psychisch-ethischen Zweckes gestellt, die Seele mit sich selbst in einen schönen Einklang, in massvolle Harmonie zu bringen, erwartet Plato den ausserordentlichen Erfolg, dass namentlich die Danaidenarbeit der kleinlichen Polizeigesetzgebung und niederen Justiz ebenso im Staate aufhören werde, wie dadurch das Zusammenleben im engeren Verkehr unter Sitte und Gebrauch schon längst ohne alle Gesetzgebung seine richtige Form gefunden habe. Wo Musik und Gymnastik ihr wahres geistiges Princip und ihre ethische Regel verlieren oder aufgeben, da wird auch unbedingt allmälig eine Veränderung mit den Sitten, Gebräuchen und Neigungen vor sich gehen; diese wird sich auf das öffentliche Leben fortpflanzen und von hieraus endlich als Zügellosigkeit sich über die Gesetze und die Verfassung verbreiten, bis sie das private und bürgerliche Leben von Grund aus umkehrt. Dagegen, wo schon die Jugend in Musik und Gymnastik an das Gesetzmässige und Massvolle gewöhnt wird, da ist zu erwarten, dass aus ihr dereinst auch Männer mit gesetzlicher und patriotischer Gesinnung und Handlungsweise werden; es wird sich allmälig eine öffentliche Macht des Guten bilden, welche bewirkt, dass auch auf den Strassen und den Plätzen des Verkehres ein Jeder von selbst das Richtige, Schickliche und Gesetzliche trifft und mithin die Gesetzgebung, welche sich jetzt wie eine den Schaden nur noch verschlimmernde Medicin über den kranken Staatskörper ausgiesst, in allen dahin gehörigen Fällen ganz überflüssig wird.[2]

[1] Von Aerzten und Medicin ist Plato kein Freund. Er acceptirt den Satz des robusten Handwerkers, man müsse zum Kranksein keine Zeit haben. Dieser Zug ist einer von den wenigen in Plato's Schriften, aus denen man auf das Temperament dieses Mannes schliessen kann.

[2] Plato de Rep. p. 424–426. *Τάδε τὰ ἀγοραῖα ξυμβολαίων τε πέρι*

Aus Gründen, die zum Theil im Obigen angedeutet sind, zum Theil aber hier übergangen werden müssen, nehmen wir an, dass mit dem bis jetzt über Erziehung und Unterricht Gesagten alles Dasjenige abgeschlossen ist, was Plato für die allgemeine Grundlage der Volksbildung überhaupt angesehen hat, wie weit an ihr jeder Bürger ohne Ausnahme participiren sollte. Es umfasst Dasjenige, was wir noch jetzt im engeren Sinne den Volksunterricht nennen, ein gewisses Quantum elementarer Kenntnisse und Fertigkeiten, wie ein gewisses Quantum ästhetischer, sittlicher und religiöser Bildung, auf welches die grosse Masse beschränkt bleibt, worauf aber auch ein andrer Theil der Nation seine weitere Ausbildung gründet, welches also schliesslich doch ein Gemeingut für Alle ist. Der Fortschritt über diesen Theil hinaus wird nun aber bei Plato nicht, wie es gegenwärtig meistens der Fall ist, blos durch Rücksicht auf ein künftiges Amt, ein Geschäft u. dgl. hervorgerufen und schliesst sich auch nicht, wie jetzt gewöhnlich, an den Inhalt gewisser Doctrinen in der Absicht an, um sie unmittelbar als solche zu verwerthen, sondern ist einerseits zwar auch durch ein praktisches Ziel, nämlich den Staatszweck, determinirt, aber doch so, dass der reine intellectuelle Werth, der in der Bildung des Menschen als solcher liegt, der letzte Bestimmungsgrund ist und bleibt. Es schweben Plato zwei Gedanken vor Augen, aus denen Das, was wir oben als die fünfte Neuerung im Unterrichts- und Erziehungswesen bezeichneten, nämlich Feststellung und Anordnung eines gewissen Cursus für die höhere Bildung eines gewissen Theiles der Nation, sich formell und materiell nothwendig ergab. Es ist auf der einen Seite der Gedanke, dass, wenn der Staat zu innerer Festigkeit und einem sicheren, fortdauernden Gedeihen gelangen soll, sich unter seinen Bürgern ein gewisser Theil soweit noch über die Gymnastik und Musik und die sogenannten Künste überhaupt erheben muss, als es nöthig ist, um sowohl einsichtsvolle Archonten, die gut zu regieren, zu verwalten, zu richten und Gesetze zu geben verstehen, als auch einsichtsvolle Träger einer physischen Macht zu bekommen,

κατ᾽ ἀγορὰν ἕκαστοι ἃ πρὸς ἀλλήλους ξυμβάλλουσιν, εἰ δὲ βούλει, καὶ χειροτεχνικῶν περὶ ξυμβολαίων καὶ λοδυριῶν καὶ αἰκίας καὶ δικῶν λήξεως καὶ δικαστῶν καταστάσεως καὶ εἴ που τελῶν τινες ἢ πράξεις ἢ θέσεις ἀναγκαῖοί εἰσιν ἢ κατ᾽ ἀγορὰς ἢ λιμένας, ἢ καὶ τὸ παράπαν ἀγορανομικὰ ἄττα ἢ ἀστυνομικὰ ἢ ἐλλιμενικὰ ἢ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, τούτων τολμήσομέν τι νομοθετεῖν; Ἀλλ᾽ οὐκ ἄξιον, ἔφη, ἀνδράσι καλοῖς κἀγαθοῖς ἐπιτάττειν· τὰ πολλὰ γὰρ αὐτῶν, ὅσα δεῖ νομοθετήσασθαι, ῥᾳδίως που εὑρήσουσι.

welche ebenso sehr die Auctorität der Gesetze und der Verfassung überhaupt gegen jeden inneren Feind, wie den Staat nach aussen zu schützen fähig und bereit sind. Auf der andern Seite ist es der Gedanke, dass, um diesen Zweck zu erreichen, weder die Routine der bisherigen Praxis, die ja eben zum Verderben geführt hat, noch eine dem Zufall und dem individuellen Belieben frei gegebene Betheiligung an irgend einer praktischen Doctrin oder auch an der Philosophie dazu ausreicht, sondern dass eine gründliche, methodisch geleitete Beschäftigung der wirklich befähigten Naturen mit denjenigen Wissenschaften dazu erforderlich ist, in denen das Denken stufenweise bis zur Erkenntniss des absolut Wahren und Wesenhaften geschärft wird. Es macht sich hierbei in der platonischen Erörterung wiederum deutlich der schon früher erwähnte Gegensatz zwischen dem blos auf die Praxis gerichteten Empirismus, der nur nach dem Nutzen fragt, und jenem idealen Theorismus fühlbar, der die Bildung des Menschen um des absoluten Erkenntnisswerthes willen anstrebt und dabei die Ueberzeugung hat, dass, wo der Geist zur Befriedigung seiner eingebornen Zwecke d. h. zur Erkenntniss des Wesenhaften, überhaupt des Guten und Schönen, angeleitet und tüchtig gemacht ist, die ihm dadurch zu Theil gewordene Denkkraft auch für's praktische Leben nicht etwa ausreichen, wohl aber sich besser, als seine Gegner, darin bewähren wird.[1]

Unter dem Einflusse dieser Gedanken verlangt nun Plato, dass zwischen demjenigen Theil der Nation, der den Staat durch seine Betriebsamkeit ernährt, und dem andern, der ihn nach aussen gegen seine Feinde schützen und im Innern gegen eigene Störungen in seiner Verfassung aufrecht erhalten, und dem dritten Theile, der ihn regieren und verwalten soll, zwar ebensowenig wie in politischer Hinsicht, auch in Bezug auf Unterricht und Erziehung keineswegs eine absolute Gränzlinie gezogen werde, doch aber, dass man das ganze bisherige Verfahren, wonach der Fortschritt über das Elementare und Allgemeine des Volksunterrichts hinaus, dem Zufall, Belieben und Missbrauch überlassen war, aufgeben soll. Er erachtet es für nöthig, einmal, dass die Individualität der Kinder sowohl rücksichtlich ihrer natürlichen ethischen, wie auch intellectuellen Disposition mit Aufmerksamkeit während des musischen und gymnastischen Unterrichts geprüft, und zweitens, dass ihnen bis zur Beendigung der vorschriftmässigen gymnastischen Uebungen,

[1] A a. O. p. 531.

also bis zum zwanzigsten Jahre, ohne alle Systematik und ohne jeden Zwang aus dem Gebiete der Arithmetik, der Planimetrie, der Stereometrie, der Astronomie und mathematischen Tonlehre allerlei Mittheilungen gemacht werden, um auf diese Weise zu erfahren, welche von den jungen Leuten nach ihrer körperlichen und geistigen Constitution auch wirklich für eine höhere Stellung im Staat befähigt sind. Alle Diejenigen, welche sich bis zum genannten Alter bei der freiesten geistigen Behandlung und ohne dass sie irgendwie zu Etwas wären gezwungen worden, als wirklich geneigt und geschickt zum Lernen und Denken, als brav, gesetzt, strebsam, fleissig und ausdauernd bewährt haben,[1] sollen alsdann mit gewissen Auszeichnungen belohnt und als Bevorzugte jetzt erst in den genannten Doctrinen eigentlich unterrichtet d. h. über die ihnen nur zufällig und gelegentlich daraus mitgetheilten und besprochenen Kenntnisse zum systematischen Bewusstsein gebracht werden.[2] Plato zieht aber grade die genannten Doctrinen darum zu diesem zweiten Cursus zusammen, theils weil die Kenntnisse, die sie gewähren, bei allen Verrichtungen und Geschäften des Lebens, wie in jeder andern Kunst, insbesondere in der Kriegskunst, unentbehrlich sind,[3] theils weil sie vorzugsweise sich dazu eignen, den Unterschied zwischen Meinen und Wissen hervortreten zu lassen, zum Nachdenken anzuregen und hierdurch die Seele für die höchsten Gegenstände der Erkenntniss, also für Das, was in jedem Falle das Wesenhafte, unveränderlich Wahre und Wirkliche und unter Diesem das Schöne, Gerechte und Gute

[1] A. a. O. p. 535; schon früher in p. 413 u. 414 werden noch mehr Punkte angegeben, worauf zu achten ist und was geschehen soll, um die guten Naturen ausfindig zu machen.

[2] A. a. O. p. 537. *Μετὰ δὴ τοῦτον τὸν χρόνον ἐκ τῶν εἴκοσιν ἐτῶν οι προκριθέντες τιμάς τε μείζους τῶν ἄλλων οἴσονται, τά τε χύδην μαθήματα παισίν ἐν τῇ παιδείᾳ γενόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως. Μόνη γοῦν ἡ τοιαύτη μάθησις βέβαιος, ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται. Καὶ μεγίστη γε, ἦν δ' ἐγώ, πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή· ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός, ὁ δὲ μὴ οὔ.*

[3] A. a. O. p. 522. *Καὶ μὴν τί ἔτ' ἄλλο λείπεται μάθημα, μουσικῆς καὶ γυμναστικῆς καὶ τῶν τεχνῶν κεχωρισμένον; Φέρε, ἦν δ' ἐγώ, εἰ μηδὲν ἔτι ἐκτὸς τούτων ἔχομεν λαβεῖν, τῶν ἐπὶ πάντα τεινόντων τι λάβωμεν. Τὸ ποῖον; Οἷον τοῦτο τὸ κοινόν, ᾧ πᾶσαι προσχρῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι, ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν. Τὸ ποῖον; ἔφη. Τὸ φαῦλον τοῦτο, ἦν δ' ἐγώ, τὸ ἕν τε καὶ τὰ δύο καὶ τὰ τρία διαγιγνώσκειν· λέγω δὲ αὐτὸ ἐν κεφαλαίῳ ἀριθμόν τε καὶ λογισμόν· ἢ οὐχ οὕτω περὶ τούτων ἔχει, ὡς πᾶσα τέχνη τε καὶ ἐπιστήμη ἀναγκάζεται αὐτῶν μέτοχος γίγνεσθαι; Καὶ μάλα.*

ist, allmälig empfänglich zu machen.[1] Während alle anderen Künste und Doctrinen eigentlich weiter nichts thun, als dass sie entweder den Meinungen und Leidenschaften der Menschen einen Ausdruck geben oder aber sich auf theils natürliche, theils künstliche Production oder auch auf die Verwerthung der Natur- und Kunstproducte beziehen[2], streifen die genannten Doctrinen, wenn man sie richtig behandelt, schon an das Gebiet der absoluten Wahrheiten. Und nur aus dem letzteren Grunde d. h. weil sie aus dem Unzuverlässigen und Veränderlichen die Seele zum Ewigen führen, nicht aber, um einmal als Krämer, Kaufleute oder Weinschenker u. dgl. sie zu gebrauchen, sollen Diejenigen in ihnen unterrichtet werden, die berufen sind, dereinst an den höchsten und wichtigsten Geschäften im Staat d. h. an seinem militärischen Schutz nach innen und aussen, an seiner Regierung und Verwaltung theilzunehmen.[3]

Nachdem dieser zweite Cursus beendigt ist, den Plato auf zehn Jahre festsetzt, und also die jungen Männer das dreissigste Lebensjahr erreicht haben, beginnt der dritte und letzte Cursus. Dieser umfasst Dasjenige, was Plato nach seinem Sprachgebrauch die Dialektik nennt, worunter wir einerseits nach jetzigen Begriffen eine praktische Logik und andrerseits die platonische Ontologie,

[1] A. a. O. p. 523 u. p. 525. Noch will Plato beobachtet haben, dass, wer seiner Naturanlage nach mathematisch ist, auch für jede andere Wissenschaft Fähigkeit hat, und dass für die nicht begabten Köpfe Unterricht und Uebung im Mathematischen den Erfolg haben, dass sie es wenigstens weiter bringen, als sie es sonst gebracht hätten.

[2] A. a. O. p. 533 *αἱ μὲν ἄλλαι πᾶσαι τέχναι ἢ πρὸς δόξας ἀνθρώπων καὶ ἐπιθυμίας εἰσὶν ἢ πρὸς γενέσεις τε καὶ συνθέσεις ἢ καὶ πρὸς θεραπείαν τῶν φυομένων τε καὶ συντιθεμένων ἅπασαι τετράφαται κ. τ. λ.*

[3] Tritt also auch schon bei Plato das deutliche Bewusstsein von dem Unterschiede hervor, den es in seinen Folgen für den Staat hat, ob die Wissenschaften um ihrer selbst willen oder nur ihres praktischen Nutzens wegen gelehrt und gelernt werden, so ist in dieser Beziehung namentlich interessant, was er über das Studium der Stereometrie sagt. Dieser Theil der Geometrie, sagt Plato, der allerdings eigentlich erst noch zu erfinden ist, bleibt nur darum hinter den übrigen zurück, einmal, weil kein Staat ihm die nöthige Beachtung gewährt und er daher auch wenig betrieben wird, zweitens, weil seine Schwierigkeiten die Meisten zurückschrecken und nicht wohl ohne einen tüchtigen Lehrer, der aber selten ist, überwunden werden können. Dies würde sich aber geben und tüchtige Lehrer wie lernbegierige Schüler würden sich schon finden, wenn nur der Staat sich der Sache annähme, zumal die Erfahrung vorliegt, dass er selbst unter so ungünstigen Verhältnissen und ohne dass dabei an seinen Nutzen gedacht wurde, blos in Folge seiner eigenen geistigen Schönheit entstanden und bis zu einer gewissen Stufe gefördert ist. A. a. O. p. 528.

nämlich die Lehre von den Ideen und vorzugsweise von der Idee des Guten, zu verstehen haben. In Betreff dieses Unterrichtsgegenstandes weicht nun Plato am stärksten von dem gewöhnlichen Verfahren ab. Das letztere brachte es mit sich, dass an der damals so ausserordentlichen Uebung der Athenienser im Gebrauch der Sprache und in der Debatte, wegen des politischen Einflusses, der davon abhing, die Jugend schon frühzeitig Theil nahm und eben deshalb auch zu früh und aus solchen Motiven sich mit der Philosophie beschäftigte. Plato hebt die üblen Folgen, die hieraus erwuchsen, sehr scharf und deutlich hervor, als da waren Streitsucht und Rechthaberei, Uebermuth wegen dialektischer Gewandtheit bei Oberflächlichkeit und Mangel an Kenntnissen, Verlust an Achtung vor den Grundsätzen und Ansichten des erfahrenen Alters und insbesondere eine allmälige Umkehrung der sittlichen Begriffe, die, in der Kindheit empfangen, bis dahin zwar für wahr gehalten und geachtet, von dem verzehrenden Feuer der Dialektik aber aufgelöst und in ihr Gegentheil umgewandelt wurden.[1] Dieser Uebelstand, meint Plato, lässt sich nicht anders vermeiden, als dadurch, dass die Dialektik bis zu dem genannten Alter von dreissig Jahren der Jugend gänzlich entzogen, dann aber auch etwa fünf Jahre hindurch anhaltend, umfassend und dem Ernste dieser Kunst und Wissenschaft entsprechend, also zu dem alleinigen Zwecke getrieben werde, sich für jeden Fall zur Ermittelung des Wahren und Wesenhaften zu befähigen und durch diese Befähigung bis zur Erkenntniss des **Guten**, ohne welche alles andre Wissen werthlos bleibt, vorzudringen.[2] Dabei gilt nicht blos die Voraussetzung, dass ein bis dahin vorgerücktes Alter schon an sich eine so ernste geistige Beschäftigung mehr zu würdigen wisse, sondern, dass zu der letzteren auch wiederum nur die dazu wirklich Befähigten zugelassen werden.[3]

Mit diesen drei Cursus schliesst Plato die eigentliche Unterrichtszeit ab, die also bis zum fünfunddreissigsten Jahre reicht und den Stufen dieser Cursus entsprechend mit der ganzen Anzahl aller unterrichtsfähigen jungen Leute, die überhaupt zur höheren Bildung

[1] A. a. O. p. 538 u. 539.

[2] A. a. O. p. 505 *ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προςχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται· εἰ δὲ μὴ ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅ τι μάλιστα τἆλλα ἐπισταίμεθα, οἶσθ', ὅτι οὐδέν ἡμῖν ὄφελος, ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθά τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ.*

[3] A. a. O. p. 498 u. 539.

und durch diese zur höheren politischen Function bestimmt sind, zwar anfängt, aber allmälig sich auf eine immer kleinere Zahl der am meisten Befähigten beschränkt. Nur in den auf diese Weise Gebildeten erblickt er Diejenigen, welchen nun auch theils die höheren Posten im Militärdienst, theils andere für Männer von jüngerem Alter sich eignende Staatsämter eröffnet werden können, oder mit andern Worten, die nach Beendigung ihrer theoretischen Vorbildung, um sich das nöthige empirische Wissen anzueignen, auch einen praktischen Cursus und zwar in den Aemtern selbst durchmachen sollen. Ueber diesen Cursus aber erfährt man nur noch, dass er fünfzehn Jahre zu dauern habe, und dass mit einem Alter von fünfzig Jahren für die während jener Zeit in jeder Beziehung durch Denken und Handeln sich Auszeichnenden der Weg zu den höchsten Regierungs-, Justiz- und Verwaltungsämtern, die Plato summarisch als Archontate bezeichnet, offen stehen soll.

Endlich zählten wir zu den reformatorischen Bestrebungen Plato's auf dem Gebiete des Unterrichts und der Erziehung noch diejenigen Vorschläge, welche er macht, um in solcher Hinsicht die Stellung der Frauen zu verbessern und auch das weibliche Geschlecht nicht blos an der Bildung überhaupt mehr, als bis dahin, ja in gewissem Sinne in gleicher Weise mit den Männern, sondern auch an den politischen Functionen Theil nehmen zu lassen. Alles, was wir über den Bildungszustand der atheniensischen Frauen, wie über ihre sociale Lage wissen, beweist, dass jener nicht über die elementarsten Vorstellungen hinaus kam und die letztere sie von dem, was man öffentliches Leben nennt, fast gänzlich ausschloss. Dies gilt wenigstens von der nachhomerischen Zeit und scheint mit dem Wachsthum der Demokratie gleichen Schritt gehalten zu haben. Die Ausnahmen, die allerdings hiervon vorkamen, beziehen sich auf Frauen, die der allgemeinen Sitte gegenüber damals ebenso sehr im Lichte einer ungebührlichen und naturwidrigen Emancipation erschienen, als dies auch mit modernen Figuren der Art neuerdings der Fall gewesen ist. Dabei scheint ausser der Sitte auch die theoretische Vorstellung mitgewirkt zu haben, deren Verbreitung allmälig stattgefunden haben muss, dass das Weib, wie der Nichtgrieche und zumal wie der nichtgriechische Sklav, schon der Natur nach zu einer von der des freien Mannes verschiedenen Menschenspecies gehöre: eine Ansicht, die Aristoteles später zu einem Lehrsatze erhoben hat. Gegen Beides, sowohl die factische Lage des Weibes, wie auch gegen diese theoretische Vorstellung, tritt nun Plato in einer Weise auf,

die, wie weit sie auch hinter dem richtigen Verständnisse des fraglichen Verhältnisses zurückbleibt, doch vom Standpunkte des athenienischen Staates relativ als ein höchst bedeutender Fortschritt angesehen werden muss.

Zunächst dürfen wir annehmen, dass Plato an der fast ganz unfreien und insofern sklavischen Stellung der Frauen, die ihnen ihre häusliche Isolirung vom öffentlichen Leben auflegte, ein grosses Missfallen empfunden haben muss und also auch der Gesinnung und Werthschätzung nach hierin über dem gewöhnlichen Athener stand. Es lässt sich dies daraus folgern, dass, wo er das Leben eines Tyrannen beschreibt und dessen gänzlichen Abschluss von allem freien Verkehr mit Menschen als höchst bejammernswerth schildert, er hierbei in empfindlicher Weise ein solches Leben dem Leben der Frau in ihrer Gynakonitis gleichstellt.[1] Alsdann spricht er sich ziemlich weitläufig gegen den Gedanken einer wesentlichen Naturdifferenz zwischen Mann und Frau aus, und zwar, um sich gleichzeitig gegen den Vorwurf der Inconsequenz zu vertheidigen. Nach seiner politischen Ansicht verlangt Plato, dass ein Jeder im Staat nur das seiner Natur und Stellung Angemessene übernehmen und das Uebernommene treu, ohne alle andere Vielgeschäftigkeit, leisten soll. Diese Forderung lässt er sich nun in der Schrift über den Staat als unvereinbar mit der anderen Forderung vorhalten, welche die Frauen aus ihrer bisherigen Stellung in Bezug auf Bildung und Theilnahme am staatlichen Leben hinausführen will, woraus also eben folgt, dass man diese bisherige Stellung als allein mit der Natur des Weibes übereinstimmend angesehen haben muss. Plato weist aber diesen Widerspruch als einen nur scheinbaren zurück und zeigt, dass keine Kunst und Wissenschaft, sowie keine mit dem Staat zusammenhängende Handlung sich entdecken lasse, für die allein der männlichen Natur eine Befähigung zugeschrieben, der weiblichen Natur aber gänzlich abgesprochen werden müsse. Das Einzige, das man als Unterschied bei allgemeiner gleicher Natur und Wesenheit Beider finde, bestehe vielmehr nur darin, dass der Mann allerdings in allen solchen Fällen das Weib übertreffe, ihm also nur in quantitativer Hinsicht überlegen sei.[2] Nicht weniger ferner tritt Plato gegen die Macht des Vorurtheils, welches sich durch seine Neuerung, das weibliche Geschlecht an Gymnastik

[1] A. a. O. p. 579.
[2] A. a. O p. 453—455.

und Musik Theil nehmen zu lassen, verletzt fühlt, durch eine Hinweisung auf die historische Veränderung in der griechischen Sitte derselben Art auf. Er erinnert nämlich daran, dass der Hellene vor noch nicht langer Zeit es ebenso für unanständig und lächerlich angesehen habe, wie es noch jetzt von Seiten der meisten Barbaren geschehe, dass die Männer entkleidet Gymnastik treiben, und diese damalige, von Creta her über Lacedämonien eingewanderte Neuerung sogar öffentlich von der Bühne herab bespottet sei, jetzt aber doch Niemand an ihrer Zweckmässigkeit mehr zweifle und Anstoss daran nehme. Dasselbe, behauptet Plato, würde auch mit seinem jetzigen Vorschlage, die Weiber von Jugend auf nicht blos an der Musik und an der Gymnastik in der Palästra, sondern auch an der Jagd und am Wettrennen zu Pferde und zur gehörigen Zeit auch an den Kriegszügen und allen mit dem Kriege zusammenhängenden Beschäftigungen Theil nehmen zu lassen, unzweifelhaft durch die Erfahrung eintreten, dass es vernünftig und nützlich sei. Ja, er folgert aus dem Gesagten, dass im Grunde die bisherige Behandlung der Frauen eine ganz naturwidrige und nur die von ihm vorgeschlagene die eigentlich naturgemässe genannt werden müsse. Endlich fasst er auf Grundlage solcher Erwägung und Beurtheilung den fraglichen Gegenstand in dem allgemeinen Satze zusammen, dass, wie bisher Niemand daran gezweifelt habe, die besten Bürger unter den Männern seien die durch Musik und Gymnastik gebildeten, so auch gewiss nicht bezweifelt werden könne, dass unter den Frauen die gebildeten die besten seien. Hierdurch will Plato die Bildung der Frauen vorzugsweise im Lichte eines politischen Werthes erscheinen lassen, und ausdrücken, dass dem Staate nicht blos an guten Bürgern, sondern auch an guten Bürgerinnen gelegen sein soll, woraus er dann consequent folgert, dass der so gebildeten Frau nicht weniger, als dem Manne, Befähigung und Berechtigung zur Theilnahme an den Staatsämtern, selbst bis zur Stelle eines Archonten, zuzuschreiben sei.[1]

[1] A. a. O p. 460. *Κοιναὶ μὲν γάρ που καὶ ἀρχαὶ γυναιξί τε καὶ ἀνδράσι. Ναί.*

DRITTES KAPITEL.

Plato's Gegensatz gegen seine Zeit in Bezug auf Verfassungswesen und Politik überhaupt.

Es ist im Früheren die Ansicht ausgesprochen und die Gründe dafür sind angegeben, dass man Plato's Schrift über den Staat in einem falschen Lichte betrachten würde, wenn man meinte, ihr Verfasser habe darin das abstracte Ideal eines gesellschaftlichen Zustandes gezeichnet, dessen Verwirklichung von ihm selbst weder jemals erwartet, noch überhaupt für möglich gehalten sei. Für uns sind die wenigen formalen Eigenthümlichkeiten dieser Schrift, die zu einer solchen Auffassung geführt haben, ein Ausfluss der individuellen Ausdrucksweise der platonischen Philosophie, die uns nicht berechtigt, die sprachlichen Formen derselben für wesentlicher, als den Inhalt selbst, anzusehen. Ueberdies hat das eben beendigte Kapitel unserer Darstellung einen bedeutenden Theil dieses vermeintlichen Ideales schon jenem falschen Lichte entzogen, und es ist nicht zu befürchten, dass die darin historisch treu mitgetheilten Ansichten Plato's Jemandem wirklich als überschwengliche Forderungen sollten erschienen sein, weder vom Standpunkte der damaligen noch der jetzigen Zeit.

Nicht anders nun verhält es sich mit dem noch fehlenden Theile dieses dem Plato angedichteten Ideals, nämlich mit denjenigen Aeusserungen, die in den platonischen Schriften, insbesondere in der über den Staat, in Betreff der Staatsverfassungen und der Politik überhaupt vorkommen. Hier wird vielmehr jene Ansicht schon durch den einfachen Umstand noch unglaublicher gemacht, dass derselbe Plato, der ein abstractes Staatsideal aufgestellt haben soll, nicht von dem Standpunkte eines solchen Ideals, sondern nur als historischer und philosophischer Kritiker die Verfassungsarten, die in griechischen Ländern theils früher bestanden hatten, theils zu seiner Zeit noch bestanden, nach ihrem inneren Gehalte und Werthe beurtheilt. Gerade aber der historischen Beziehungen wegen, die bei dieser Kritik sich geltend machen, ist man genöthigt, der letzteren auch einen historischen, also praktischen Zweck unterzulegen, und dieser kann kein anderer, als der der Reform sein.

Im letzten Kapitel des vorigen Abschnitts sind Plato's Ansichten

über Staat und staatliches Wesen, wie weit sie unter den Gesichtspunkt der Doctrin fallen, übersichtlich zusammengestellt. Diese Ansichten könnte man eher, als die jetzt zu berichtenden, ideal nennen, insofern sie in der That vorzugsweise durch rein logische Distinctionen gewonnen werden, und in denjenigen Begriffen, welche Plato hierdurch erreicht, wie in den damit zusammenhängenden Urtheilen, nicht sowohl aus praktischen, als vielmehr aus theoretischen Gründen eine Differenz zwischen der Wirklichkeit und dem Denken hervortritt. Dazu gehört unter Anderem die angeführte Classification der Staatsformen, wonach er Monarchie und Tyrannis, Aristokratie und Oligarchie, Demokratie und gesetzlose Pöbelherrschaft[1] unterscheidet, Staatsformen, deren erste Reihe, nämlich Monarchie, Aristokratie und Demokratie, in dem Sinne, wie Plato sie nimmt, durch wirkliche historische Staaten in Griechenland nicht repräsentirt ist. Dazu gehört auch der Ausspruch, dass es für den Begriff oder die Idee des wahren und wirklichen Staatsregiments ganz und gar nicht auf irgend eine bestimmte Verfassungsform ankomme, vielmehr die Form des Staates, wie weit man sie von dem Sitz der Regierung abhängig denkt, ganz gleichgiltig sein soll, wenn nur überhaupt gut regiert werde. Auf den gegebenen Staat nimmt Plato hierbei nur insofern Rücksicht, als er die seinem Regierungsbegriffe cohärirende Function aufsucht, was aber doch auch eigentlich blos darum geschieht, um eben diesen Begriff in seiner logischen Reinheit noch schärfer und deutlicher ins Licht zu stellen. Alles, was im praktischen und historischen Sinn dabei vorkommt, erscheint nur gelegentlich und wurde deshalb auch in unserer Darstellung schon als ein Uebergang zu der speciell reformatorischen Politik bezeichnet, mit der wir es im Folgenden allein zu thun haben.

Um nun die Forderungen verständlich zu finden, die Plato an den Staat erhebt, und die eigenthümlichen Prämissen richtig zu würdigen, aus denen diese Forderungen resultiren und von denen er bei der Beurtheilung der gegebenen Verhältnisse geleitet wird, ist es nöthig, den Gegensatz in seiner Breite wahrzunehmen, in welchem Plato zu den politischen Ansichten seiner Zeitgenossen und zu dem Thatbestande des politischen Lebens sowohl in Athen insbesondere, wie in anderen griechischen Ländern, stand. Wir fassen das We-

[1] Der Verf. gebraucht hier einen Ausdruck, der bei Plato fehlt, während der Begriff dafür da ist.

sentlichste in dieser Beziehung gruppenweise in einzelnen Zügen zusammen, ohne uns dabei jedoch an eine andere Ordnung zu binden, als diejenige, welche jedesmal am bequemsten zu den positiven Gedanken Plato's hinüberführt.

Zunächst gehen wir noch einmal auf den Unterschied zurück, der im Allgemeinen zwischen den Werthen stattfindet, wonach Plato einerseits und die grössere Anzahl seiner Mitbürger andrerseits die Richtungen und Beschäftigungsweisen des Lebens beurtheilte. Athen war, wie dies in seiner politischen Geschichte erzählt und näher geschildert wird, mit der Zeit nach einer gewissen Nothwendigkeit auf die Bahn eines maritimen Handels- und Gewerbsstaates getrieben und hatte hiermit auch jene Eigenthümlichkeiten allmälig an sich ausgebildet, die alle Staaten der Art in der alten, wie in der neueren Zeit gewöhnlich charakterisiren. Auf der einen Seite grosse geistige Erregtheit in der Form von praktischem und klugem Verstande, Rührigkeit, Erwerbsamkeit, Neigung zur Herrschsucht, starkes Selbstgefühl; auf der anderen Seite ein wuchernder Egoismus, Trieb zum Geniessen, Verachtung der unmittelbaren und motivlosen geistigen Interessen. Ein solcher Staat bietet ausserordentlich viel Glänzendes und Imponirendes dar, indem er auch die Künste und Wissenschaften theils zur Erreichung seiner materiellen Zwecke fördert und verwerthet, theils, mit deren Erzeugnissen Prunk und Luxus treibend, sich dadurch selbst schmeichelt. In Athen bezeichnet der Uebergang der einen Verfassungsweise oder der einen Periode seiner staatlichen Formation in die andere, von dem Königsthum an bis zur ausgebildetsten Demokratie herab, progressiv das Aufblühen und die Zunahme der eben angedeuteten Eigenschaften. In wenigen Jahrhunderten war die alte, harte und einfache Lebensart und Sitte verschwunden. Auf dem kleinen Raum weniger Quadratmeilen, der so oft theils zu eigenem Ruhm, theils zu eigener Schande sich mit dem Blute der Vaterlandsliebe oder der inneren Zwietracht getränkt hatte, war die Zeichnung einer mehr vereinsamten Landschaft in das Gemälde eines reichen und bewegten Lebens umgewandelt. Grossartige Bauwerke aller Art, wie Tempel, Gymnasien, Säulenhallen, Theater, Schutzmauern, Magazine und Schiffswerften zierten Stadt und Land. Der Markt erstreckte sich gewissermassen bis ans Meer, und an den Ufern des letzteren drängte sich die emsige Menge, während auf den Wellen sich eine imposante Handels- und Kriegsflotte schaukelte. Es ist richtig, dass in solchen gewaltigen Umänderungen des Lebens, mit denen unläugbar auch wahrhaft grosse

und herrliche Thaten des Geistes verbunden waren, nicht blos etwas Anziehendes liegt, sondern dass der damit gesetzte Fortschritt auch der Bestimmung des Menschen im Allgemeinen mehr entspricht, als die stille Ruhe eines Zustandes, worin noch Niemand weder die Freuden noch die Leiden der höheren Civilisation kennt. Allein auf der anderen Seite wird es auch immer Geister geben, welche gegen die oben bezeichneten Erweiterungen des Lebens ankämpfen, sie mehr oder weniger für werthlos halten oder sie als gefährlich für die wahre Bestimmung des Menschen anklagen. Ganz abgesehen von rein individuellen Stimmungen, die schon an sich den Einen mehr zum körperlichen Handeln, den Andern mehr zur rein geistigen Beschaulichkeit oder Activität auffordern, wird die Opposition gegen das ganze System — wir wollen es einmal so nennen — materialistischer oder weltlicher Richtungen so lange dauern, wie lange das mit der Zunahme grösserer Freiheit und Regsamkeit in leiblicher und geistiger Hinsicht mit hervorwachsende Quantum von Leidenschaften, Lastern und Thorheiten grösser und stärker bleibt, als das Quantum der zur Beherrschung und allmäligen Verminderung desselben bestimmten Vernünftigkeit oder ästhetischer, sittlicher und religiöser Bildung. Die Beurtheilung des Verhältnisses zwischen dem Fortschritt zum Schlechten und dem zum Guten zu einer gegebenen Zeit ist nun aber meistens so unsicher und so schwierig, dass, wer nicht unbedingt und trotz der bedenklichsten Symptome an dem Glauben festhält, das Gute könne schliesslich doch nur auf dem Wege der Freiheit zu Stande kommen und werde auch auf diesem Wege einmal gewiss siegen, immer eher dem Conservatismus in allen socialen Zuständen, als der Reform und dem Fortschritte derselben anhängen wird, grade je lebhafter und stärker sein ästhetisches, sittliches und religiöses Bewusstsein ist.

Plato nun kannte unstreitig einen Glauben der Art, wie er eben bezeichnet wurde, ebenso wenig, wie überhaupt seine Beurtheilung des Lebens von einer viel beschränkteren Weltansicht abhing, als man jetzt zu den socialen Fragen mitbringen muss. Wir vernehmen bei ihm nirgends weder ein Lob noch den Ausdruck der Freude über die materielle Entwickelung seiner Vaterstadt und über die Zunahme des sogenannten Nationalreichthums, über die Verschönerung des Lebens, über vermehrte Mittel, das letztere angenehm und bequem zu geniessen, über den Aufschwung der Gewerbe, der Künste, des Handels und des Verkehrs. Im Gegentheil, dies Alles, wieviel davon vorhanden war, wird von ihm nur mit höchst besorglichen

Blicken bemerkt; es gilt ihm nicht als ein Zeichen des Fortschritts, sondern des Rückschritts, und die Staatsmänner, welche den Staat in diese Richtung brachten und ihn zum neuen Bewusstsein gross zogen, haben sich kein Verdienst um ihn erworben.[1] Plato will keinen Reichthum, keinen Genuss als solchen, keinen überflüssigen Verkehr und Handel, keine Vermehrung der Bedürfnisse, also auch keine Erweiterung der Mittel: er will Einfachheit, naturgemässe Behandlung und Umgränzung des Leibes, scharfe Unterordnung der Materie, Genuss nur so weit, als die Vernunft ihn billigt und zulässt.

Im zweiten Buche der Schrift über den Staat führt Plato die angeregte Frage, was die Gerechtigkeit und was die Ungerechtigkeit sei, dadurch auf den von ihm beabsichtigten Weg, dass er meint, Beides werde sich an einem so grossen Individuum, wie der Staat ist, eher und deutlicher erkennen lassen, als an einem einzelnen Menschen. Das Wort Gerechtigkeit bezeichnet hier, wenn man das oben über ihren Begriff Beigebrachte in der Erinnerung hat, in Bezug auf den Staat nicht etwa blos, was wir heut zu Tage ein Verhalten nach Recht und Gesetz nennen, Plato denkt dabei vielmehr an einen Gesammtzustand des Staates, der aus der vernünftigen Ueber- und Nebenordnung der einzelnen gesellschaftlichen Gruppen sammt den ihnen begriffsmässig zugehörigen Beschäftigungen und Lebensweisen resultirt und nach platonischer Vorstellung ein Zustand der Ruhe, Ordnung, Stabilität und sicher gegliederter Einheit bei genauer Umgränzung der einzelnen Glieder ist. Ungerechtigkeit bedeutet ihm Unordnung, Ueberschreitung des natürlichen Berufs und der angewiesenen Beschäftigung, Umkehrung dessen, was seinem Begriffe nach oben sein sollte, nach unten, und umgekehrt. Derselbe Gedanke lehnt sich deshalb auch gleich von vornherein an diejenige Potenz im Menschen an, von deren Verhalten zu den übrigen Potenzen es vorzugsweise abhängt, ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit in ihm zu Stande kommt und die dasselbe Resultat auch im Staate bedingt. Es ist die Bedürftigkeit, die Nothwendigkeit eines Begehrens, das über sich hinausführt, der Umstand, dass Niemand in sich selbst alle Mittel aller Begehrungen besitzt, oder der Mangel an Autarkie, was die Menschen zusammenführt und einen Staat entstehen lässt. In dieser Potenz steckt das Princip des Staats, aber auch der Grund seines

[1] Plato Gorg. p. 519 u. a. St.

Verderbens, wenn dieselbe nicht in ihren Gränzen bleibt. Die Gerechtigkeit oder, was dasselbe ist, der wahre und gesunde Staat wird entstehen, wenn sein Grundanfang, die Bedürftigkeit, nicht weiter geht, als es dem Begriffe entspricht; die Ungerechtigkeit oder der kranke Scheinstaat wird da sein, wenn jenes Princip sein Mass und seine Gränze überschreitet, eine Herrschaft gewinnt, die ihm nicht zukommt. Wir lassen es ganz unentschieden, ob Plato hier wirklich seine volle und ganze Ueberzeugung ausspricht, wenn er sagt, der Mangel an Autarkie des Einzelnen sei die alleinige Ursache der Staatenentstehung, oder aber, ob er diesen Gedanken nur darum aufstellt, weil er schon im Voraus die Richtung seiner Untersuchung ebenso sehr, wie seine spätere Definition der Gerechtigkeit und die damit verbundene Anforderung an Alles, was von Begehrungszuständen in der Gesellschaft vorhanden ist, kennt und geltend machen will. „Nun ist es einleuchtend, fährt Plato fort, der Mensch muss essen und trinken, er muss eine Wohnung haben, auch Kleidung zum Schutz des Körpers und Anderes der Art. Dies Alles kann aber nicht wohl Einer allein für sich selbst besorgen; Zeit und Kräfte reichen dazu nicht aus; und deshalb arbeitet am natürlichsten und zweckmässigsten ein Jeder nicht blos für sich, sondern auch für Andere, weil diese ebenso wieder für ihn arbeiten. Es entsteht ein Austausch der Producte zwischen Ackerbauern, Viehzüchtern und Handwerkern, ein innerer Markt mit Krämern, der wiederum die Anwendung eines leichten Tauschmittels, also des Geldes, verursacht; und wenn Das, was jene produciren, gewisse nothwendige Bedürfnisse noch nicht deckt, so wird man auf Austausch mit Fremden bedacht sein müssen: es entsteht Handel in's Ausland, und also auch Schiffsherren und andere mit dem Seewesen zusammenhängende Gewerbsleute. Endlich, sagt Plato, ist es natürlich, dass Manche aus verschiedenen Gründen darauf angewiesen sind, ihre Körperkraft Andern zu vermiethen, und also als Lohndiener oder Tagelöhner zum Staate gehören. Hiermit ist nun aber auch die naturgemässe Gränze erreicht. Unter der gemachten Voraussetzung kann der Staat nach seiner leiblichen, materiellen, begehrenden Seite hin als geschlossen, fertig und selbstständig angesehen werden: er hat Alles, was er bedarf, und seine Bürger können ein gesundes, zufriedenes und glückliches Leben führen. Ist man nun aber mit solchem Staate zufrieden? fragt Plato weiter. Durchaus nicht. Die Begehrung hat ihre natürliche Gränze und ihr berechtigtes Mass längst überschritten. Statt der wenigen

ausreichenden Beschäftigungskreise umfasst unser gegenwärtiger Staat noch unzählige andere, die nicht eines natürlichen und gerechtfertigten Bedürfnisses wegen da sind, sondern wegen eingebildeter, künstlicher, auf Luxus und Ueppigkeit hinzielender Genüsse. Der gesunde, natürliche Staat hat einem kranken, ausschweifenden, fieberhaften Staate Platz gemacht. Allerlei künstliche Meubel, Salben und Räucherwerk, Leckerbissen und Liederlichkeit haben sich eingedrängt; Häuser, Kleider und Geräthschaften müssen jetzt geputzt und von kostbaren Stoffen sein; ein ganzer Schwarm überflüssiger und die Aufgeblähtheit des Staats zur Schau stellender Menschen wird jetzt für nöthig und unentbehrlich erachtet, als da sind Schnepfenjäger, Gaukler und Kunststückmacher in Bewegungen, Farben und Tönen, Dichter mit ihren Anhängseln, Rhapsoden, Schauspielern, Chortänzern und Entrepreneuren, Bijouterie- und Putzwaarenfabrikanten, Kinderaufseher, Ammen, Wärterinnen, Kammermädchen, Barbiere, Köche, Aerzte u. s. w. Es ist kein Wunder, dass eine solche Entwickelung des Staats allmälig auch auf Kriegsgedanken führen musste, weil ihm sein eigenes Gebiet nicht mehr genügte, so dass auch noch diese Calamität zu den übrigen hinzu kam.“[1]

Indem Plato in einer übermässigen Erweiterung der **Bedürfnisse** oder überhaupt des **Begehrens**, also in einer unvernünftigen Cultur und Pflege des, nach seiner Meinung, niedrigsten Princips im Menschen, obgleich in demselben an und für sich der erste Grund gesellschaftlichen Zusammenhaltens liegt, den nächsten Anlass zur Erkrankung und zum Verfall des Staates erblickt, drückt er sich an einer späteren Stelle hierüber noch nach einer andern Seite hin aus. Plato hat über die Folgen der Armuth und über die Folgen des Reichthums nachgedacht, welche ihm die Geschichte und der Zustand seiner Vaterstadt deutlich genug vor die Augen stellten, und er hat hieraus wiederum Motive für gewisse Reformvorschläge abgeleitet. „Wenn ihr euch einen Bauern denkt, sagt er, der in Gold und Seide gekleidet das Feld bebauet, oder einen Töpfer, der, statt die Scheibe zu treten, mit seinen Gesellen am Feuer lagert und zecht, so werdet ihr begreifen, dass dies mehr sagen will, als wenn die Schuhflicker ihr Gewerk vernachlässigen, woraus dem Staate

[1] A. a. O. p. 369—374. Insbesondere verwirft Plato den Eroberungskrieg, weil das Territorium des Staats nur so gross sein darf, dass seine Einheit dabei bestehen kann. *Τίς, ἔφη, ὅρος; Οἶμαι μέν, ἦν δ' ἐγώ, τόνδε· μέχρι οὗ ἂν ἐθέλῃ αὐξομένη εἶναι μία, μέχρι τούτου αὔξειν, πέρα δὲ μή.* p. 423.

kein erheblicher Nachtheil erwächst. Jener Bauer ist kein Bauer mehr und jener Töpfer kein Töpfer, und diese Umwandlung, die darin besteht, dass der Reichthum die Menschen ihr Geschäft vernachlässigen lehrt oder sie über ihre sociale Stellung und ihren Beruf hinaustreibt, wird um so gefährlicher, je höher diese Stellung an und für sich und je einflussreicher für das Befinden des Staates sie ist. Umgekehrt werden durch Armuth nicht blos die Gewerbe und Künste, sondern auch die Handwerker und Künstler selbst schlechter. Auf beiden Seiten also ist kein Heil für den Staat: Reichthum erzeugt Ausschweifung, Müssiggang und Lust zu Neuerungen und Veränderungen; Armuth erzeugt, ausser der letzteren, Rohheit, Gemeinheit und Verbrechen. Das Uebel wird aber am grössten, wenn diese beiden Dinge im Staat einander gegenüber stehen, auf der einen Seite die Reichen, auf der anderen die Armen. Dann ist nicht ein Staat da, sondern es sind zwei Staaten in einem, die einander befeinden; und indem jetzt die Hungrigen, um sich zu bereichern, darauf ausgehen, in öffentliche Aemter zu kommen, entsteht ein Kampf um die Herrschaft, ein innerer Krieg, der schliesslich die Kämpfenden und mit ihnen den Staat zu Grunde richtet."[1]

Wir übergehen die Vortheile, die Plato für die Stellung eines Staates zu anderen Staaten sowohl in Friedens- wie in Kriegszeiten daraus herleitet, wenn derselbe als ein frugaler, mässiger und nicht reicher Staat bekannt ist. Dagegen hängt gerade mit dem zuletzt ausgesprochenen Gedanken eine reformatorische Ansicht Plato's zusammen, die erwähnt werden muss. Es ist bekannt, dass in Athen die Verpflichtung zum Kriegsdienst nach den Ansätzen des Grundeinkommens geregelt war. Alle, die entweder als Tagelöhner lebten oder gar keinen Boden oder nur so viel Land besassen, dass sie davon wenig ärndteten, sowie ferner alle Gewerbetreibenden, Matrosen, Kaufleute, sie mochten sonst bewegliches Vermögen von grossem Belang besitzen, waren eigentlich vom Kriegsdienst frei und wurden nur im Nothfall mit herangezogen. Eine andre Klasse, wieder bis zu einem gewissen Quantum Grundertrag, meistens die wohlhabenden Ackerbauern, die sogenannten Zeugiten, mussten sich in einer selbst zu schaffenden Rüstung zusammen mit einem Knecht

[1] A. a. O. p. 421—423 u. p. 521, *Ἐι δὲ πτωχοὶ καὶ πεινῶντες ἀγαθῶν ἰδίων ἐπὶ τὰ δημόσια ἴασιν, ἐντεῦθεν οἰόμενοι τἀγαθὸν δεῖν ἁρπάζειν, οὐκ ἔστι· περιμάχητον γὰρ τὸ ἄρχειν γιγνόμενον, οἰκεῖος ὢν καὶ ἔνδον ὁ τοιοῦτος πόλεμος αὐτούς τε ἀπόλλυσι καὶ τὴν ἄλλην πόλιν.*

stellen. Eine dritte Klasse, wieder nach einem noch höhern Ansatz ausgeschieden, die sogenannten Hippeis oder Reiter, meistens aus adligen Familien, diente zu Pferde. Die Dienstpflicht begann im Allgemeinen vom Eintritt des Ephebenalters (18 Jahre) und dauerte bis zum sechzigsten Jahre; auch in Friedenszeiten fanden Uebungen statt; und seit Perikles war auch schon eine Besoldung während der Kriegszeit eingeführt und die Reiterei hatte ausserdem noch Zuschüsse aus der Staatskasse.[1] Die Anführer der verschiedenen Heeresabtheilungen wurden vom Volke gewählt und seit des Aristides Zeit war zu solchen Stellen Jedermann der Zutritt geöffnet. Plato nun schenkte dieser Einrichtung, obgleich er sie selbst mit Namen nicht erwähnt, keinen Beifall, aus Gründen, die sich von seinem Standpunkte aus leicht errathen lassen und unter denen einer gewiss auch darin lag, dass Plato nun einmal eine Vermischung und Vermengung ganz verschiedener und gradezu einander störender Beschäftigungen und Berufsweisen nicht für gut hielt, sondern als schlecht verwarf.[2] Er verlangte, jener Einrichtung gegenüber, nahezu dasselbe, was wir in dem grössten europäischen Staate bis vor Kurzem noch ganz ebenso hatten, nämlich eine stehende Soldatenklasse, ganz aus der übrigen Bürgerschaft als dem Kriegerberufe gewidmet herausgehoben. Wir glauben aber auch nicht fehl zu gehen, wenn wir annehmen, dass Plato in dieser Einrichtung das einzige Mittel erblickt hat, von dem allein, wenn sie sich hätte realisiren lassen, er den Untergang der verhassten Demokratie in gründlicher Weise erwartete.[3] Natürlich war auch in diesem Falle zwar an eine Verwirklichung nicht zu denken: dennoch sagt Plato damit wenigstens aus, was er denkt, oder, was er thun würde, wenn er es thun könnte!

In Bezug nun auf diese Klasse von Bürgern dachte Plato sich eine Situation aus, welche ihm am meisten geeignet erschien, das richtige Verhältniss zwischen Armuth und Reichthum, also zwischen Haben und Nichthaben oder Begehren, gerade in Bezug auf die

[1] K. Fr. Hermann, griech. Staatsalt. B. I. §§. 108, 123, 152.

[2] Plato de Rep. p. 421.

[3] Es lässt sich dies zunächst im Allgemeinen daraus schliessen, dass diese Soldaten immer auch als Wächter der Gesetze und als Gehilfen der Archonten bezeichnet werden, insbesondere aber aus der Stelle p. 415, wonach dieselben von ihrer Lagerstätte aus sollen ebenso leicht die eingeborenen Bürger zum Gehorsam gegen die Gesetze zwingen, wie die Gränze gegen den äusseren Feind vertheidigen können.

höchsten politischen Functionen zur Darstellung zu bringen. Nach seinen Aeusserungen zu schliessen, wollte er nämlich dieser militärischen Klasse nicht blos die subsidiäre Stellung gewähren, die Gesetze im Nothfall durch die Waffe aufrecht zu erhalten und wie eine executive Macht den Behörden d. h. denjenigen, in deren Händen er sich die Regierung, Verwaltung und Justiz dachte, zur Seite zu stehen, sondern sie sollte auch auf Grundlage der erhaltenen Erziehung und des genossenen Unterrichts, sowie überhaupt der ihr eigenthümlichen Lebensweise aus ihrer Mitte gerade die Candidaten zu jenen Behörden hergeben. Beide Annahmen, sowohl die einer beständigen Militärcolonie, als auch, dass mit Personen aus derselben die Archontate zu besetzen seien, nöthigten Plato, die Consequenz der vorhin ausgesprochenen Sätze bis auf's Aeusserste zu treiben, d. h. die physische Obermacht in die Hände solcher Individuen zu legen, die gleichsam Nichts begehren, weil ihnen Nichts fehlt, und andrerseits den unter ihnen Tauglichsten sogar die Regierung selbst oder das Archontat als ein nicht einmal der Begehrung Werthes erscheinen zu lassen. Dieser letztere Gedanke gehört noch nicht hierher. Der erstere aber breitet sich in den Forderungen aus, dass Niemand in jener Kriegerklasse ein Privateigenthum, weder bewegliches noch unbewegliches, haben soll, dass ihre Kasernen nebst den Magazinen allen Klassengenossen gemeinsam sind, jede Spur von Luxus, namentlich Gold und Silber, verbannt ist, alle in demselben Raume essen, und dass sämmtliche Lebensbedürfnisse derselben durch eine von den übrigen Bürgern zu zahlende Summe derartig bestritten werden sollen, dass sie jedesmal für ein Jahr ausreicht.[1] Plato legt den Ausdruck des Contrastes zwischen diesem seinen Gedanken und dem Herkömmlichen, sowie überhaupt den Ausdruck der Bedenklichkeit desselben einem Mitredenden in seiner Schrift in den Mund, weist aber alle Einwendungen standhaft zurück

[1] Die Hauptstelle ist p. 417. Ὅρα δή, εἰ τοιόνδε τινὰ τρόπον δεῖ αὐτοὺς (τοὺς φύλακας) ζῆν τε καὶ οἰκεῖν· πρῶτον μὲν οὐσίαν κεκτημένον μηδεμίαν μηδένα ἰδίαν, ἂν μὴ πᾶσα ἀνάγκη· ἔπειτα οἴκησιν καὶ ταμιεῖον μηδενὶ εἶναι μηδὲν τοιοῦτον, εἰς ὃ οὐ πᾶς ὁ βουλόμενος εἴςεισι· τὰ δ' ἐπιτήδεια, ὅσων δέονται, ταξαμένους παρὰ τῶν ἄλλων πολιτῶν δέχεσθαι μισθὸν τῆς φυλακῆς τοσοῦτον, ὅσον μήτε περιεῖναι αὐτοῖς εἰς τὸν ἐνιαυτὸν μήτε ἐνδεῖν· φοιτῶντας δὲ εἰς ξυσσίτια, ὥσπερ ἐστρατοπεδευμένους, κοινῇ ζῆν· χρυσίον δὲ καὶ ἀργύριον εἰπεῖν αὐτοῖς, ὅτι θεῖον παρὰ θεῶν ἀεὶ ἐν τῇ ψυχῇ ἔχουσι καὶ οὐδὲν προσδέονται τοῦ ἀνθρωπείου . . . καὶ οὕτω μὲν σώζοιντό τ' ἂν καὶ σώζοιεν τὴν πόλιν· ὁπότε δ' αὐτοὶ γῆν τε ἰδίαν καὶ οἰκίας καὶ νομίσματα κτήσονται, οἰκονόμοι μὲν καὶ γεωργοὶ ἀντὶ φυλάκων ἔσονται κ. τ. λ.

und giebt hierdurch zu erkennen, wie ernstlich auch diese Vorschläge, wie alle übrigen, von ihm gemeint sind.[1]

Um von Plato's Gedanken in Bezug auf Kriegssachen nichts Wesentliches zu übergehen, ist es nöthig, zu dem Gesagten noch Zweierlei hinzuzufügen. Das Eine betrifft gewisse völkerrechtliche Grundsätze im Kriege, wie sie damals galten; das Andere bezieht sich auf die schon vom Standpunkte der Unterrichts- und Erziehungsform erwähnte, veränderte Stellung der Frauen, die hier von der politischen Seite ergänzt werden muss.

In erster Hinsicht erhebt Plato sich entschieden zu Maximen, die, wenn sie ihm auch gewiss nicht allein gehören, doch schwerlich bis dahin schon häufig mochten ausgesprochen sein. Er geht von der Idee aus, dass alle Hellenen ein einziger grosser Stamm, also mit einander verwandt sind, und als solche einen Gegensatz nur gegen alle Nichthellenen bilden. Hiernach, behauptet er, müsse man einen Krieg unter Hellenen von einem Kriege gegen Barbaren unterscheiden. Der erstere sollte lieber und richtiger blos eine Entzweiung heissen, da er unter Menschen stattfinde, die eigentlich von Natur einander befreundet sind. Ein Krieg unter Hellenen sei ein Angriff auf die gemeinsame Erzeugerin, auf das eine gleiche Vaterland. Man müsse ihn wie eine Krankheit betrachten, auf die nicht der Tod, sondern Genesung, hier Versöhnung und Friede, folge. Daher sei es nur zulässig, dass die Hellenen gegen Barbaren im Kriege so verführen, wie sie es jetzt gegen einander thäten. Plato verlangt nun, — und nimmt an, dass die Krieger, wie er sie gedacht und nach ihrer leiblichen und geistigen Lebensweise geschildert hat, auch ohne Zweifel allen diesen Forderungen nachkommen würden, — zunächst, dass in einem Kriege kein Gefangener zum Sklaven gemacht noch als solcher verkauft werden soll und, wo dies geschehe, müssten die übrigen Staaten sich Dem widersetzen. Ferner, dass in und nach der Schlacht die Beraubung der Todten unterbleibe, da dieser Gebrauch nicht blos die Feigheit befördere, sondern auch an sich ein schmachvolles Verfahren sei, sowie dass die Bestattung der Todten nicht gehindert werde. Desgleichen hält er es der hellenischen Natur für unwürdig, dass man die Aecker verwüstet und die Wohnungen niederbrennt; nur die

[1] A. a. O. p. 416, p. 464, p. 543. Dies ist also Das, was man mitunter Plato's Communismus nennen hört. Plato kannte aber weder Communismus, noch Arbeitstheilung im neueren Sinne des Worts.

vorhandenen Vorräthe des Jahres dürften genommen werden. Ebenso dringt er darauf, dass Alle, die nicht selbst am Kriege Theil nehmen, Männer, Frauen und Kinder, von den Kriegführenden selbst und insbesondere den Urhebern des Krieges zu unterscheiden und als solche mit Schonung zu behandeln seien. Endlich erblickt er darin, dass man die von Hellenen erbeuteten Waffen als Geschenke für die Götter in den Tempeln aufhing, etwas den Gegner tief Kränkendes und an sich auch eine das Heiligthum verunreinigende Handlung, es sei denn, dass der Gott anders entscheide.[1]

Die Geschichte der Ethik begrüsst in solchen Gedanken, wie die eben vernommenen, wodurch Plato sich über die Barbarei seiner Nation erhebt, die Anfänge eines menschlicheren Kriegsrechts, welche sich jedoch, trotz ihrer einleuchtenden Schönheit, im Alterthum vor der Gewalt des rohen Herkommens keine Anerkennung erwerben konnten. Die Bedeutung solcher Gedanken, die unserer christlichen Gesinnung ganz geläufig sind, ist im Verhältniss zu ihrer Zeit abzuschätzen; doch wird bekanntlich auch noch jetzt durch das Verfahren nicht christlicher Völker im Kriege an sie lebhaft genug gemahnt, und die Erfahrung lehrt, dass selbst christliche Nationen den Krieg auch jetzt nicht immer menschlich führen. Und ebenso ist auch Plato, wie weit er auf der einen Seite das Ethos seines Volks überschreitet, auf einer anderen Seite wiederum dessen bewusstloser, unfreier Sklav und leidet, wie seine Nation, an den schärfsten Widersprüchen zwischen Edlem und Gemeinem, Schönem und Hässlichem, wie dies ausser anderem schon Erwähnten nun namentlich auch durch seinen zweiten noch hieher gehörigen Gedanken, betreffend die Frauen und das eheliche Verhältniss der Krieger, bestätigt wird.

Man weiss, dass, wie verschieden auch die sociale Stellung der Frauen in den einzelnen griechischen Staaten, z. B. in Athen gegenüber Sparta, gewesen ist, doch darin die griechische Auffassung überall dieselbe war, dass das Familienleben, wie es gegenwärtig vorzugsweise auf die eigenthümliche Bedeutung des Weibes mit basirt ist, nirgends, wenigstens nicht zu der hier in Frage stehenden Zeit, in Griechenland vorkommt. In dieser Hinsicht war auch Plato, wie gesagt, in völliger Abhängigkeit von dem nationalen Geiste, indem sich bei ihm kein Gedanke ausgesprochen findet, der zu erkennen gäbe, dass er von dem natürlichen Werthe der Frauen und ihrem

[1] Dies war auch in Sparta verboten. Vgl. MORGENSTERN a. a. O. S. 307.

Berufe für die Familie eine Ahnung gehabt hätte. Es scheint sogar, als ob Plato auf dieser Seite zu Sokrates im Gegensatz gestanden hat; und selbst Xenophon, auch Sokratiker, repräsentirt, wie wir sehen werden, hier einen bedeutenden Fortschritt vor Plato voraus, während Aristoteles wenigstens zu einer richtigeren physikalischen Auffassung der Familie, als Plato, gelangt, bei dem sie eigentlich gar nicht vorhanden ist.

In diesem letzteren Ausdrucke liegt nun aber auch der Gegensatz angedeutet, in welchem Plato, obgleich mit seiner Zeit auf derselben Basis stehend, doch auch wiederum namentlich von der in Athen herrschenden Anschauung bedeutend abweicht. Sowie jetzt im Orient, im Vergleich zum christlichen Europa, das Familienleben und zwar vorzugsweise in der vornehmen und reichen Klasse der Bevölkerung, ein in sich sehr oberflächliches, dissolutes, aber nach aussenhin sehr eng durch ein gewisses Herkommen abgeschlossenes ist, und Jemand, der diese Abgeschlossenheit auflösen und die um das Weibergemach gezogene Gränze wegräumen wollte, als ein im höchsten Grade Neuerungssüchtiger erscheinen und als solcher behandelt werden würde: ebenso muss Plato den Atheniensern mit seinen Vorschlägen erschienen sein, wodurch er, von dem mit seinen Zeitgenossen gemeinsamen Standpunkte einer gänzlichen Unwissenheit über die wahre Bedeutung der Ehe weiter vorwärts schreitend, sogar die Existenz der Ehe und der Familie aufhebt. Plato bleibt nämlich nicht blos bei der Forderung stehen, dass auch dem Weibe eine der Bildung des Mannes verhältnissmässig entsprechende Erziehung gegeben und selbst seine politische Stellung bis zur Theilnahme an dem Archontat erweitert werden soll, — eine Forderung, die uns nicht sehr auffallen darf, wenn wir uns an die Königinnen in antiken und modernen Staaten erinnern, — sondern er geht auch auf eine diametrale Abänderung des bis dahin von aller Oeffentlichkeit, streng abgesonderten und monogamischen Verhältnisses aus. Es möchte beinahe glaublich sein, dass damals in Athen, wie jetzt im Orient, das eheliche Verhältniss in der niederen Volksschicht, also bei Bauern, Handwerkern und Tagelöhnern, natürlicher und besser gewesen ist, als bei den Vornehmen und Reichen. In dieser Schicht aber hatte es schon an und für sich in Plato's Augen keinen andern Werth, als nur insofern, dass dieser Theil der Bevölkerung, wie weit er aus mannbaren Mitgliedern bestand, von Plato als der allgemeine stationäre Fruchtboden angesehen und behandelt wird, durch dessen Lieferungen die Träger der eigentlichen

politischen Functionen erhalten werden.[1] Deshalb liess denn nun auch Plato Ehe und Familie in diesem niederen Theile des Volkes unangetastet, verlangte aber ihre Auflösung wenigstens für denjenigen Theil der Staatsbürger, der nach seiner Meinung berufen war, die mit Einsicht verbundene physische Macht im Staate zu repräsentiren d. h. also für das Militär. Für diese Klasse der Staatsbürger verlangt Plato völlige Frauengemeinschaft, sowie vorhin Güter- oder eigentlich Güterlosigkeits-Gemeinschaft für sie gefordert wurde.

Die Motive, die Plato zu dieser Forderung gebracht haben, liegen einerseits in der Ansicht, die er mit vielen früheren und gleichzeitigen Staatsmännern getheilt hat, dass nämlich, um Gesundheit, Kraft und Schönheit der Generation zu erzielen und zu erhalten, auch unter den Menschen, ebenso wie es mit den Thieren geschieht, die geschlechtliche Verbindung als ein Mittel der Veredlung müsse benutzt werden. Andrerseits liegen sie in dem Gedanken des von ihm durch seine Reformationsvorschläge erzielten Staatszweckes überhaupt.

Was den ersten, physiologischen Grund betrifft, so gebraucht ihn Plato bis zu den extremsten Folgerungen, die den jetzigen Leser mit Abscheu erfüllen, während Plato davon wie von einem ganz Naturgemässen und selbst mit den göttlichen Gesetzen Uebereinstimmenden spricht und demnach seine Einrichtung sogar mit einem religiösen Nimbus überzieht. Er verlangt, um einen tüchtigen Kriegerstamm zu bilden, müssen für die dazu schon bestimmten Männer auch tüchtige Weiber auserlesen werden; die Vermischung derselben, obgleich durch das Loos bestimmt, soll doch einer geheimen Controle unterliegen; die besten Weiber sind für die besten Männer und zwar mit Berücksichtigung ihrer Temperamente auszuwählen, und die Erzielung der Kinder soll an Tagen geschehen, welche man wie Festtage behandelt, und durch Opfer und Gesänge gefeiert werden. Die gebornen Kinder unterliegen einer besonderen Inspection, welche die mit Gebrechen behafteten dem Untergange weihet; die übrigen werden von eigenen Beamten in eine besondere dazu eingerichtete Anstalt gebracht, wohin sämmtliche Mütter zur Ernährung derselben nachfolgen, jedoch ausdrücklich so, dass keine Mutter das

[1] Plato de Rep. p. 463. *Πρὸς τῷ πολίτας τί τοὺς ἄρχοντάς φησιν εἶναι; Σωτῆράς τε καὶ ἐπικούρους, ἔφη. Τί δ' οὗτοι τὸν δῆμον; Μισθοδότας τε καὶ τροφέας.*

von ihr zu nährende Kind soll als ihr eigenes wieder erkennen dürfen. Das weitere Detail dieser Einrichtung, das nach unserem Urtheil bis zum Ekelhaften herabsinkt, kann übergangen werden.[1] Das andere Motiv dagegen, aus dessen Gesichtspunkt Plato seine Forderung als eine durchaus nützliche vertheidigt, hängt, wie gesagt, mit seiner Ansicht von dem allgemeinsten und letzten Zwecke aller Regierung und Gesetzgebung zusammen. Dieser Zweck, der, wie schon hier zu bemerken ist, auf ein genaues Abbilden der individuellen, in sich selbst nach Leib und Geist einheitlich geordneten und in der vernünftigen Denkthätigkeit concentrirten Persönlichkeit hinausläuft, verlangt, dass alle Mittel angewandt werden, die auf ein inniges Zusammenschliessen des Staates zu einer festen Einheit hinwirken. Für ein solches Mittel der wirksamsten Art hält Plato die Gemeinschaft in Freud und Leid, also ein gleiches Betroffensein, das durch das Ganze fortzittert, wenn auch nur ein Theil afficirt wird, und wobei Jeder in jedem Andern sich selbst und das Seinige erblickt. Diese Gemeinschaft ist es, die er durch seine Einrichtung hervorzubringen hofft. Wo sie stattfindet, da, meint er, wird jeder Vater oder jede Mutter für alle Kinder sorgen, und der Bruder ein Bruder für Alle sein u. s. w.; sie werden sich freuen oder betrüben alle über Dasselbe, was Einem von ihnen Gutes oder Uebles begegnet; ihr Betragen gegen einander wird durchgängig wie unter Verwandten sein; alle Kinder sind jedem Vater zur Ehrerbietung und zum Gehorsam verpflichtet. Dabei setzt Plato voraus, dass diese von ihm erwartete Wirkung sich nicht blos auf die Kriegerklasse beschränken, sondern sich auch nach unten hin auf die Gefühle der Mitbürger fortpflanzen werde, indem ja auch die unterste Bürgerschicht dadurch mit der oberen zusammenhängt, dass die besseren Kinder der unteren Schicht in die obere hinaufrücken, die schlechteren Kinder der oberen in die untere Schicht heruntertreten.[2] —

[1] A. a. O. p. 459—461. Zum Belege nur ein Satz: *Ὅταν δὲ δή, οἶμαι, αἵ τε γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες τοῦ γεννᾶν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾗ ἂν ἐθέλωσι, πλὴν θυγατρὶ καὶ μητρὶ καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισὶ καὶ ταῖς ἄνω μητρός, καὶ γυναῖκας αὖ, πλὴν υἱεῖ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω, καὶ ταῦτά γ᾽ ἤδη πάντα διακελευσάμενοι προθυμεῖσθαι μάλιστα μὲν μηδ᾽ εἰς φῶς ἐκφέρειν κύημα μηδέν ἐὰν γένηται, ἐὰν δέ τι βιάσηται, οὕτω τιθέναι, ὡς οὐκ οὔσης τροφῆς τῷ τοιούτῳ.*

[2] A. a. O. p. 462—468. Die Degradation in die Volksklasse der Hand-

Nachdem wir im Bisherigen Plato's Gedanken in ihrem Gegensatze zu einzelnen Seiten des atheniensischen Staates dargestellt haben, ist nunmehr das specifisch Politische genauer zu berücksichtigen und derselbe Gegensatz, wie er den Staat und die Formen desselben als solche betrifft, weiter zu verfolgen. Hierbei muss es jedem Leser der platonischen Schriften und insbesondere der Bücher vom Staat auffallen, dass Plato den factischen Einrichtungen und den einzelnen Bestandtheilen der Verfassung Athens direct nur eine geringe Aufmerksamkeit widmet und selten einmal das Eine oder das Andre mit Namen erwähnt, dann aber entweder gar nicht oder nur in indirecter Weise darüber urtheilt. Dieser Umstand, der einer Beachtung nicht unwerth ist, lässt sich verschieden deuten; doch ist es für uns das Wahrscheinlichste, dass derselbe vorzugsweise in zwei Ursachen seinen Grund hat. Einmal darin, dass eine politische Schriftstellerei der Art, wie wir sie heut zu Tage kennen, die nicht blos auf allgemeine Principien, sondern auch auf specielle Fragen eingeht, wie etwa, ob ständische oder constitutionelle Monarchie, ob zwei Kammern oder eine, ob Urwahlen, ob Verantwortlichkeit und Anklagbarkeit der Minister, oder nicht u. dgl., damals in Bezug auf die atheniensischen Verfassungstheile gar nicht vorhanden war und auch dem Herkommen und Gesetz gegenüber nicht wohl stattfinden konnte. Andrerseits erblicken wir den Grund davon darin, theils dass Plato nicht blos gegen diese oder jene einzelne Einrichtung der vaterländischen Verfassung etwas einzuwenden hatte, sondern die Demokratie als solche und im Ganzen verwarf, theils dass er für die Beurtheilung der Staatsformen oder der Verfassungen überhaupt nicht den Massstab der relativen Nützlichkeit und Brauchbarkeit ihrer Einrichtungen, sondern den Massstab der psychologischen und ethischen Schätzung anwandte. Indem der zuerst angedeutete Grund für unsre Darstellung bei Seite zu setzen ist, muss der zuletzt erwähnte nach beiden Seiten hin noch deutlicher hervorgehoben werden.

Wenn man sich Plato's Persönlichkeit, nach den wenigen Zügen, die uns von seinem Charakter, seinen Gesinnungen, seiner Gefühlsweise bekannt sind, im Hinblick auf den Einfluss vergegenwärtigt, den seine theoretische und ethische Weltansicht auf sein Urtheil über Geschichte und menschliche Thatsächlichkeit unstreitig ausgeübt hat,

werker und Ackerbauer geschieht schon, wenn Jemand seinen Posten verlässt, seine Waffen wegwirft, überhaupt sich feige zeigt.

so wird es begreiflich, dass ein Mann, wie er, an dem Verfassungsleben seiner Vaterstadt kein Wohlgefallen finden konnte. Dabei liegt der stärkste Contrast zwischen beiden, Plato und Athen, d. h. dem Athen zu Plato's Zeit, augenfällig darin, dass Plato, schon logisch alles Veränderliche, Wechselnde, Unruhige wie ein Niedriges und Werthloses fliehend, sein ganzes Denken und Leben unter die Idee eines unveränderlichen Seins stellt und Alles aufbietet, dieser gemäss seine geistigen Functionen in ein bestimmtes System des Urtheilens und Handelns zu bringen, worin ein einziges Unveränderliches, die Vernunft, herrscht und weiter nichts, während das individuelle Athen vor seinen Augen grade ein Abbild der Unruhe, Veränderlichkeit, innerer Zerstreutheit und Verkehrtheit selbst ist. Ein so kleiner Staat, wie Athen mit seinem Gebiet war, liess sich leicht und bequem wie ein aus vielen kleinen Menschen bestehender Mensch im Grossen denken und das vom einzelnen Menschen entworfene Bild behielt dabei immer noch seine Umrisse. Die Wirklichkeit aber entsprach dieser Annahme doch ganz und gar nicht, weil, wie sehr auch die Formen zu einer künstlichen Einheit sich zusammenschlossen, der Inhalt, das Leben, welches diese Formen erfüllte, überall die Einheit zersprengte und die Menschen mehr wie einander feindliche Kräfte, als wie die zusammenhängenden Glieder eines und desselben Leibes und Geistes erscheinen liess. Ganz abgesehen von den historischen Gegensätzen, die in jeder grösseren menschlichen Gesellschaft auf einerlei Boden vorhanden sind, fällt schon die eine Eigenthümlichkeit Athens sehr auf und war unzweifelhaft Plato selbst höchst zuwider, nämlich, dass für eine so kleine Bürgerschaft auf einem so kleinen Terrain so ausserordentlich viel Regierung, Verwaltung, Berathung, Gesetzgebung und Justiz nöthig war! Die Beweglichkeit und Lebhaftigkeit des athenischen Charakters, wie sie sich im politischen Thun und Treiben äussert, war für Plato drückend und das Spiel der Leidenschaften, welches dem angebornen Trieb der Athener, gern zu sprechen und zu reflectiren, sowie ihrem Ehrgeize und der Liebe zu herrschen und zu befehlen, zu gewinnen und zu geniessen entsprach, erschien ihm nicht blos ebenso verworren, wie die veränderliche Materie in der Natur, sondern hatte auch einen Complex von Institutionen zur Unterlage, der nach Plato's Meinung die innere Unvernunft des Ganzen deutlich verrieth. Auf alle solche Institutionen, wie Volksversammlung, grosser Rath, kleiner Rath, Dikasterien u. s. w. legte Plato gar kein Gewicht, weil sie das Recht, zu berathen, Gesetze

zu geben, zu regieren, zu verwalten, das Schuldig und Unschuldig auszusprechen u. s. w. in Hände legten, denen es seiner Ueberzeugung nach nicht zukam, und weil sie andrerseits, wenn dieses Recht sich in den wahren Händen befunden hätte, als ganz überflüssig würden weggefallen sein. Diese Einrichtungen waren also für ihn Werke des Unverstandes. Andrerseits lag ihnen, seiner Meinung nach, nur die egoistische Selbstsucht und das allgemeine Misstrauen, das die eigene Schlechtigkeit auch bei jedem Andern voraussetzt, zum Grunde, wie es sich vorzugsweise in dem Gesetze aussprach, dass Niemand ein Amt länger, als ein Jahr, bekleiden durfte, wonach er Rechenschaft abzulegen und Jedermanns Anklage ob seiner Amtsführung zu gewärtigen hatte. Wir berufen uns zur Bewahrheitung Dessen, dass wir hiermit Plato's Ansicht genau wiedergeben', auf das früher hierüber Gesagte und wiederholen, dass ein Mann, der sich den Staat in einer gesunden Wirklichkeit als etwas bei Weitem Einfacheres dachte, für eine so künstliche Maschine, wie der atheniensische Staat war, kein derartiges Interesse hegen konnte, welches ihn veranlasst hätte, die einzelnen Räder und Sicherheitsventile derselben noch besonders zu kritisiren, zumal nach seiner Ansicht es offen genug da lag, dass eben diese Maschine doch nicht gut gehe.

Ebenso wenig nun, wie in Bezug auf die atheniensische Verfassung, fragt Plato auch bei irgend einer anderen danach, auf welchen besonderen Einrichtungen sie beruhe und ob diese nützlich oder schädlich, sachgemäss oder falsch angelegt seien, sondern er geht dabei von dem psychologischen und ethischen Gesichtspunkte aus, und hierin liegt nach unsrer Meinung der zweite Grund, warum er die einzelnen Institutionen Athens nicht direct und als solche kritisirt. Plato ist, wenn man sich so ausdrücken darf, das bei den Alten, was Montesquieu unter den neuern Staatsmännern ist: sowie dieser über den Geist der Gesetze geschrieben hat, so schreibt Plato über den Geist der Verfassungen.[1] Plato unterscheidet wesentlich den Ursprung eines Staates von dem Ursprunge einer Verfassung, obwohl Beides eng zusammenhängt. Den ersteren knüpft er, wie wir sahen, wenn auch wohl nur hypothetisch, an den Mangel an Autarkie jedes Einzelnen; den letzteren knüpft er an das

[1] F. Delbrück, Xenophon, Bonn 1829, S. 144, macht denselben Vergleich zwischen Montesquieu und Xenophon rücksichtlich des Letzteren Schrift über die Verfassung Athens, wo er dem Verf. aber weniger passend erscheint.

im Innern der den Staat bildenden Mehrheit vorherrschende geistige Princip und sieht jede Verfassung in Rücksicht auf Das, was sie wirklich ist und bedeutet, als eine in bestimmter Form sich ausprägende Geistigkeit an, deren Unterschied auch den Unterschied der Verfassung determinirt. „Die Verfassungen, sagt Plato, entspringen nicht, wie die Quellen aus dem Felsen, noch wachsen sie wie die Eicheln auf den Bäumen, sondern das Ethos der Bürger ist es, worin sie ihren Ursprung haben und wovon die Richtung derselben abhängt.[1] Wie die Lebensführung des Einzelnen bedingt ist durch Das, was die Hauptströmung seines Innern ausmacht, so resultirt das Leben des Staates aus der Hauptströmung in den Gemüthern der Mehrheit; und umgekehrt, aus der Natur der letzteren darf man auf die Beschaffenheit des ersteren schliessen. So nennt man mit Recht Thrakien und Scythien und was noch weiter hinauf liegt einen wild leidenschaftlichen Staat, und Athen einen Intelligenz liebenden Staat und Phönikien oder Aegypten einen Krämerstaat, aus keinem andern Grunde, als weil eben das Eine oder das Andre den Geist ihrer Bewohner beherrscht; und ganz allgemein ist es richtig, dass der Staat seiner Verfassung nach ein Mensch im Grossen und der Mensch ein Staat im Kleinen ist.“[1] Dieser Gedanke ist der fundamentalste der platonischen Politik, welche wesentlich eine Erweiterung der Psychologie und, insofern durch die Psychologie bei Plato auch der Tugendbegriff bestimmt wird, eine psychologisch-ethische Folgerung ist.

Es fragt sich demnach jetzt, welche besondere Ausführung von Plato dem von ihm angenommenen Parallelismus zwischen Individuum und Staat gegeben wird oder, mit anderen Worten, welche Verfassungen er auf die von ihm unterschiedenen Hauptactionen des menschlichen Geistes zurückgeführt hat.[2] Diese Frage ist ganz dieselbe, als wenn gefragt würde, was Plato von der Verfassung Athens oder eines anderen Staates gehalten und geurtheilt habe; denn immer würde Plato, welche Verfassung man ihm auch genannt hätte, zu allererst nach dem Geiste, dem Ethos, den herrschenden Tendenzen, den in Urtheilen und Handlungen erkennbaren Gesinnungen sich erkundigt und hiernach seinen Spruch abgegeben haben. Des-

[1] Plato de Rep. p. 544 *Ἢ οἴει ἐκ δρυός ποθεν ἢ ἐκ πέτρας τὰς πολιτείας γίγνεσθαι, ἀλλ' οὐχὶ ἐκ τῶν ἠθῶν τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν, οἳ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται; Οὐδαμῶς ἄλλοθεν ἢ ἐντεῦθεν.*

[2] A. a. O. p. 436.

halb ist aber auch, was Plato in dieser Hinsicht vorbringt, ganz abweichend von Dem, was er im „Staatsmann“ über die verschiedenen Staatsformen gesagt hat. In der letzteren Schrift determinirt er einen Begriff; in der Schrift über den Staat dagegen führt er gegebene und historisch lebendige Staaten auf ihren wahren Werth zurück, und stellt hierbei ganz consequent dem beurtheilten Staate, der als solcher die ganze Species repräsentirt, jedesmal auch den diesem Staate entsprechenden Einzelbürger zur Seite. Oder, noch genauer gesagt, bei der Ausführung jenes Parallelismus liegt, wie es nicht anders sein kann, Geschichtliches und Thatsächliches mit Begrifflichem und Theoretischem gemischt in einander.

Auf Grundlage seiner psychologischen Distinctionen, wonach Plato, wie oben erörtert, drei besondere Principien in der geistigen Natur des Menschen unterscheidet, das Epithymetikon, Thymikon und Noetikon oder Logistikon, also thierische Begierde mit den Affecten und Leidenschaften, dann ein im Selbstgefühl und Muth wurzelndes Streben über das Niedrige und Gewöhnliche hinaus zu Ehre, Macht und Ansehen, und endlich das eigentliche Denken oder das Princip der Vernünftigkeit, aus denen wiederum unmittelbar seine Tugendlehre resultirt, theilt er die griechischen Verfassungen sammt den ihnen entsprechenden Individualtypen in vier Gruppen. Zunächst, diejenige Verfassung, deren psychischer Grund in dem Vorherrschen des Thymikon liegt oder wo die überwiegende Mehrzahl der Bürger dem Streben nach persönlicher Auszeichnung durch Kühnheit, Mannhaftigkeit und Tapferkeit huldigt, nennt Plato die Timokratie oder Timarchie und findet, dass durch das genannte Princip vorzugsweise die kretische und die spartanische Verfassung charakterisirt ist. Bezüglich des Epithymetikon ferner, wo also das an und für sich unvernünftige, begehrende Princip das staatliche Sein determinirt, macht er einen numerischen oder einen extensiven und einen intensiven Unterschied, wonach die Herrschaft dieses Princips, nachdem sie mit der gemeinsten Begierde, der nach Geld, und mit der vernunftlosen Schätzung dieses Gegenstandes begonnen, sich geschichtlich in drei Staatsindividualitäten entwickelt hat, die Plato als Oligarchie, als Demokratie und als Tyrannis bezeichnet. Was sonst noch die Sprache damals an Verfassungsarten unterschied, wie die Dynastie und andre, lässt er als Zwischenformen der genannten bei Seite. Endlich, diejenige Verfassung, welche ihren Grund in der Anerkennung und der Herrschaft des vernünftigen

Denkens hat, nennt er Aristokratie, von welcher er bis dahin nirgends einen Fall antrifft, die aber eben dann, wie er meint, eintreten würde, wenn man seine Vorschläge acceptiren und nach ihnen den Staat einrichten wollte.[1]

Ehe wir nun Das, was Plato über den Geist der genannten Verfassungen und die ihnen zugehörigen Individualtypen sagt, dem Wesentlichen nach wiedergeben, — ein Stoff, der in keiner Darstellung der platonischen Politik fehlen darf, — ist rücksichtlich der Darstellungsweise, die Plato hierbei angewandt hat, des Verständnisses wegen eine Bemerkung voranzuschicken. Gewöhnlich nämlich fasst man diesen Theil der platonischen Schrift über den Staat so auf, als ob Plato die von ihm in Gedanken gesetzte Staatseinrichtung, welche er Aristokratie nennt, als eine in grauer Vorzeit wirklich einmal bestandene angenommen, sie gleichsam als den Staat des Paradieses gedacht habe, von dem alsdann in der Wirklichkeit allmälige Entartungen eingetreten seien und zwar der Reihe nach diejenigen, welche er Timokratie, Oligarchie, Demokratie und Tyrannis nennt.[1] Diese Auffassung hängt einerseits mit der von uns schon verworfenen Annahme zusammen, dass Plato einen Staat der Idee nach, ein Staatsideal habe zeichnen wollen, obgleich mit dieser Annahme schon als solcher die andere Voraussetzung, es habe dieses Ideal in einer Urzeit wirklich existirt, wiederum gar nicht zusammenstimmt, da ein solches Ideal nach Plato's Grundansichten in der Zeit nirgends existiren kann. Andrerseits ist sie durch die von Plato gewählte Form der Darstellung, womit er seine Exposition einleitet, veranlasst. Plato sagt allerdings: wir wollen jetzt zu entwickeln versuchen, auf welche Weise wohl aus der Aristokratie die Timokratie entsteht; und fragt, indem er für jede Verfassungsumwandlung den Grund in einem Zwiespalte Derer erblickt, welche die Herrschaft und Regierung in den Händen haben, ob er, um wiederum den Grund eben solcher Zwietracht zu erfahren, Homer's Beispiel nachahmen und sich an die Musen wenden solle, damit diese die Ursache davon verkünden. Hierauf folgt dann eine dunkle, mit Zahlenmystik vermischte Rede der Musen, worin gesagt wird, dass, „da alles Gewordene dem Untergange anheimfalle, auch ein solcher Staat, wie die Aristokratie, nicht alle Ewigkeit dauern könne; er verändere sich dadurch, dass Kinder erzeugt würden, die nichts

[1] A. a. O. p. 544 u. 545.

[2] Auch Historiker, z. B. Schlosser, nehmen die Sache so.

taugen; dadurch entstehe allmälig jener Unterschied der Menschen, wonach schon Hesiod deren Geschlecht in ein goldenes, silbernes, ehernes und eisernes eingetheilt habe. Unter solchen Geschlechtern erwachse nun natürlich auch Zwietracht; die Menschen von den beiden letzten Arten strebten nach Geld und Gut, während die übrigen, mit Wenigem zufrieden, den Besitz körperlicher und geistiger Tüchtigkeit, sowie den Fortbestand der alten gesellschaftlichen Ordnung vorzögen. Durch den hierdurch hervorgerufenen inneren Kampf werde eine Vertheilung der Ländereien und der Geschäfte herbeigeführt; dadurch ändere sich auch das Verhältniss zwischen Denen, die bis dahin alle als freie Leute neben einander gewohnt; jetzt seien die Einen nicht mehr, wie früher, die Beschützer der Andern, sondern ihre Herren, und diese Anderen nicht mehr die Freunde und Ernährer von Jenen, sondern deren sklavische Periöken und Hörige.“ Nach dieser Erklärung der Musen, schliesst Plato, ist die Verfassung, von der die Rede sein soll, die Timokratie, aus der Aristokratie entstanden, als eine Verfassung, die gewissermassen zwischen der Aristokratie und der Oligarchie in der Mitte liegt.

Man sieht, dass diese Darstellung, blos für sich genommen, auf den ersten Anblick so aufgefasst werden kann, als ob Plato seine Aristokratie wirklich einmal als in früherer Zeit bestanden gedacht habe; und doch ist diese Auffassung eben nur so lange möglich, wie lange man sich von dem Scheine einzelner Redewendungen dazu verleiten lässt. Plato selbst sagt nirgends, dass seine Aristokratie einmal bestanden habe. Ein solcher Ausspruch ist weder vor, noch in der angedeuteten Rede, noch nach ihr zu finden; und mithin darf Das, was darauf gedeutet werden könnte, nicht so gedeutet werden, sobald es nach einer andern Fassung, die mit jenem Mangel einer ausdrücklichen Erklärung des Gegentheils besser übereinstimmt, gleichfalls verständlich ist. Eine solche andere Fassung liegt nun aber hier ganz nahe. Plato hat gewisse historische Ereignisse, wie in Sparta oder auf Kreta oder sonst wo, im Auge, die aber doch der Zeit nach schon so fern lagen, dass die Zustände, aus denen sie selbst hervorgegangen sein mochten, jedenfalls ganz unbekannt waren. Ein bestimmter historischer Uebergang zu der Timokratie, die historische Entstehung derselben aus einem historisch bekannten früheren Zustande konnte nicht von Plato nachgewiesen werden, weil er darüber nichts wusste, und doch bedurfte er irgend eines bestimmten Ausgangspunktes, um überhaupt mit seiner Darstellung in Gang zu kommen, da er rück-

wärts bis ins Unendliche nicht gehen konnte. Nun hat er aber dabei zugleich den Begriff einer Staatseinrichtung im Gedanken, die er für besser und vernünftiger hält, als die ihm bekannten. Sobald er mithin den Gedanken dieser Staatseinrichtung als Ausgangspunkt benutzt, müssen natürlich alle anderen, in der Geschichte vorhandenen Einrichtungen so erscheinen, als ob sie, verglichen mit jener, mehr oder weniger gut oder schlecht wären, und als ob sie sich historisch bald mehr bald weniger derselben angenähert oder von ihr entfernt hätten. Beides, das blos logische Verhältniss des Wirklichen zu dem Begriffe und andrerseits die Beachtung wirklich gegebener historischer Ereignisse, verbindet sich in der Darstellung zu einem Mittleren und bewirkt, dass, während Plato eigentlich blos logisch Eins aus dem Andern ableiten sollte, zugleich das Eine aus dem Andern auch historisch und thatsächlich erfolgt ist. Hierdurch wird Alles, was er über diese Verfassungen und deren Zusammenhang sagt, Geschichte und Kritik zugleich; er zeigt gewissermassen, wie die Einrichtungen und der Geist sich allmälig verschlechtert haben und warum, und gewinnt dadurch für seine eigenen Ansichten noch mehr die Wahrscheinlichkeit, dass sie richtig sind und man ihnen beistimmen werde.

An dem kretischen und spartanischen Staatsleben, dessen Princip er, wie gesagt, in dem Thymos, in der Vorherrschaft eines muthigen, ehrgeizigen, tapferen Strebens erblickt und welches er deshalb Timokratie nennt, lobt Plato, dass die Archonten, also die Bürger, in deren Händen sich die Regierungsgewalt befindet oder welche die herrschende Klasse bilden, sich vom Ackerbau, von den Handwerken und von jeder niedrigen und gewinnsüchtigen Beschäftigung fern halten, dass bei ihnen an gemeinschaftlichen Tischen gegessen wird und ihre Hauptbeschäftigungen in der Gymnastik und in kriegerischen Uebungen bestehen. Allein diese guten Zustände bedeuten nicht viel, da andere schlechte Verhältnisse sie überwiegen. Das Schlechte besteht nämlich darin, dass, weil in der Timokratie der Gymnastik ein ausserordentlicher Vorzug vor der geistigen Bildung eingeräumt wird und das höhere Leben der Seele, das in den Wissenschaften seine Nahrung findet, ihren Bürgern fremd geblieben ist, die Rauflust und alle Eigenthümlichkeiten eines kriegslustigen Volks, wie List und Treulosigkeit u. dgl., sich unter ihnen ausbilden mussten. Wie sehr dieselben ferner auch in ihrem kriegerischen Stolz den Erwerb durch ein Handwerk oder durch Handel verachten, so sind sie auf der anderen Seite doch nach Gold und Silber sehr

begierig und häufen im Stillen auf ihren Ritterburgen Schätze zusammen. Mit eigenem Gelde kargend, suchen sie gern Genuss durch fremdes, führen in ihren isolirten Raubnestern mit Weibern ein ausschweifendes, schwelgerisches Leben und sind schliesslich den von ihnen selbst gegebenen Gesetzen im Geheimen, wo es angeht, untreu, weil sie niemals gelernt haben, ihnen freiwillig und in Folge genommener Einsicht zu gehorchen, sondern nur mit Anwendung rohen Zwanges erzogen und blos an die Hochschätzung körperlicher Tüchtigkeit gewöhnt sind.[1]

Wie ein solches Staatswesen im Ganzen, ebenso treffend und mit augenscheinlicher Benutzung gewisser, dem Leben entnommener Züge schildert Plato den Typus eines Timokraten, und giebt damit sein Missfallen nicht blos an einem Staate, worin eine rohe und hochfahrende Kriegerkaste herrscht, sondern auch an der Individualität zu erkennen, die das einzelne Mitglied derselben durchschnittlich charakterisirt. Gegen Sklaven meistens rauh, ist der ächte Timokrat gegen den ihm gleichstehenden Freien cordial, gegen den über ihm stehenden Archonten kriechend; für sich selbst ehrgeizig und herrschsüchtig, strebt er nach Auszeichnung durch den Staatsdienst, nicht dadurch, dass er etwas der Beachtung Würdiges erdenkt und ausspricht, sondern durch soldatische Handlungen, wie sie von einem den Krieg, die Gymnastik und die Jagd liebenden Manne zu erwarten sind. Plato zeigt auch an einem einzelnen Beispiel, wie die jugendliche Seele leicht zu der geschilderten Gesinnung gelangt, welches er aber weniger dem spartanischen, als dem atheniensischen Leben entlehnt zu haben scheint. Er erwähnt, wie in einem solchen Staate selbst der Sohn eines braven Mannes, der dem politischen Treiben und allen öffentlichen Händeln fern bleibt, um sich mit sich selbst zu beschäftigen, durch das Aufstacheln der Mutter, deren Ehrgeiz höher hinaus will, oder durch Verführung der Haussklaven, statt seine edle Anlage dem Bessern und Vernünftigen zu widmen, in die schlechte Bahn des Ehrgeizes und anderer zügelloser Leidenschaften getrieben wird.[2]

Die Grundzüge der platonischen Schilderung sind hier also augenscheinlich im Hinblick auf die hervorragendsten Aeusserungen jenes gemischten, doppelsinnigen Vermögens der menschlichen Seele,

[1] A. a. O. p. 548. Die Anhäufung des Geldes soll thatsächlich in Sparta grösser gewesen sein, als in irgend einem anderen griechischen Staat.

[2] A. a. O. p. 549 u. 550.

jenes Thymos, entworfen, welches, wenn das vernünftige Denken es nicht im Zaume hält und für höhere edlere Ziele gewinnt, sich als Herrschsucht, Ehrgeiz und Verlangen nach Macht und Ansehen äussert, und sich mit den gemeinen Begierden und Leidenschaften, namentlich mit der Liebe zum Gelde und den damit ermöglichten Genüssen verbündet. Die Werthschätzung des Geldes und der Trieb nach materiellem Besitz überhaupt ist es, wie vorhin schon angedeutet, vorzugsweise, worauf Plato auch bei seiner Beurtheilung des Geistes der verschiedenen Staatsformen, wie der einzelnen Menschen Rücksicht nimmt. Dieser Trieb beginnt, seiner Auffassung nach, Verderben bringend schon in der Timokratie und die schädlichen Wirkungen desselben für das ganze Staatsleben erweitern sich von hier aus durch die anderen Staatsformen immer mehr, allerdings mit dem allmäligen Hinzutreten auch der übrigen Begierden und Leidenschaften.

In der Oligarchie gewinnt nämlich dieser Trieb zu allererst eine gesetzliche Basis. Unter dieser Staatsverfassung versteht Plato diejenige, wonach die Reichen regieren, die Armen aber von jedem Antheil an der Regierung ausgeschlossen sind.[1] Jedenfalls ist es hier gleichgiltig, ob Das, was er über den Ursprung derselben aus der Timokratie sagt, historisch ist oder nicht; nach unserer Auffassung kann es dies nicht sein. Plato knüpft seine Gedanken an jene von den herrschenden Timokraten aufgehäuften Schätze an und leitet aus deren Wirkung die Entstehung der oligarchischen Staatseinrichtung her. Jene reichen Edelleute nämlich fangen an, ihr Geld zu gebrauchen; die Schätze treten bei zunehmender Genuss- und Prunksucht an's Tageslicht, wobei die persönliche Tüchtigkeit abnimmt. Wer das Meiste hat, der ist jetzt der Beste; der Reiche steht in hohem Ansehen und wird bewundert, der Arme wird verachtet; aus Siegeslust ist Geldlust, aus Ehrgeiz ist Erwerbs-

[1] A. a. O. p. 551. *Λέγεις δὲ τὴν ποίαν κατάστασιν ὀλιγαρχίαν; Τὴν ἀπὸ τιμημάτων πολιτείαν, ἐν ᾗ οἱ μὲν πλούσιοι ἄρχουσι, πένησι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς ... Οὐκοῦν τότε δὴ νόμον τίθενται, ὅρον πολιτείας ὀλιγαρχικῆς ταξάμενοι πλῆθος χρημάτων, οὗ μὲν μᾶλλον ὀλιγαρχία, πλέον, οὗ δ' ἧττον, ἔλαττον, προειπόντες ἀρχῶν μὴ μετέχειν, ᾧ ἂν μὴ ᾖ οὐσία εἰς τὸ ταχθὲν τίμημα; ταῦτα δὲ ἢ βίᾳ κ. τ. λ.* Deutet der Verf. diese Stelle richtig, so würde daraus gefolgert werden können, entweder dass für Plato Das, was jetzt als solonische Verfassung gedacht wird, sich an den Namen Solon's nicht anschloss oder dass er ihn absichtlich nicht aussprach. Aus p. 553 geht hervor, dass nicht Plato allein das Wort *ὀλιγαρχία* in dem angegebenen Sinne gebraucht hat.

lust geworden. Dieser Veränderung der Gesinnung muss nun auch die Veränderung der Gesetze, die doch schon nicht mehr gehalten werden, nachfolgen, d. h. die Regierungsgewalt wird nach der Grösse des Reichthums getheilt, entweder durch ein Uebereinkommen der Reichen unter sich, das ihnen die gegenseitige Furcht eingiebt, oder aber in Folge der Anwendung der Waffen, so dass jetzt die Abschätzung des Vermögens den Zugang zu den Staatsämtern feststellt.

Während in der Timokratie Plato einen griechischen Staat charakterisirt und beurtheilt, dessen Leben vorzugsweise oder ausschliesslich auf die Herrschaft der kriegerischen, soldatischen Gesinnung basirt ist, schildert und beurtheilt er in der Oligarchie denjenigen griechischen Staat, der vorzugsweise oder ausschliesslich in der Hochschätzung des Geldes und des materiellen Besitzes sein Princip hat. Schon die meisten von den Zügen, die das Bild der Oligarchie enthält, passen auf die Geschichte Athens, in welcher dann die Bilder der Demokratie und der Tyrannis augenscheinlich gänzlich verlaufen. Allerdings nennt Plato hierbei keinen historischen Namen, während er das Wort Timokratie mit Kreta und Sparta in Verbindung brachte; doch kann er mit seiner Oligarchie nur an solche Zeiten und Zustände des griechischen und insbesondere des atheniensischen Staatslebens gedacht haben, die dem Uebergange in die Demokratie theils vorhergingen, theils die Entwickelung derselben begleitet und befördert haben.

An einem solchen Staate nun, wie die Oligarchie, in welchem der materielle Besitz, Geld und Gut, das Mass für die Berechtigung zur Theilnahme an der Regierungsgewalt d. h. überhaupt an den öffentlichen Aemtern abgiebt, hat Plato von seinem Standpunkte aus sehr viel zu tadeln. Zunächst gilt ihm das Princip an und für sich als unvernünftig, insofern, wenn schon andere gewöhnlichere Geschäfte nur Demjenigen, der etwas davon versteht, in die Hände gegeben werden, die Regierung und Verwaltung eines Staates am allerwenigsten von dieser Regel eine Ausnahme machen können. Ausserdem stellt die Oligarchie gerade den allergefährlichsten Gegensatz, gleichsam den inneren Zwiespalt auf einerlei Boden, dadurch zur Schau, dass Arme und Reiche in eine Lage versetzt werden, worin sie einander mit Misstrauen, Neid und Furcht ansehen und nothwendig in einen gegenseitigen Angriff gerathen müssen. Auch ist es sehr wahrscheinlich, dass, wenn ein solcher Staat in einen Krieg verwickelt wird, er diesen schwerlich, ohne sich eigener innerer

Gefahr auszusetzen, wird bestehen können, man mag nun die Masse der Armen bewaffnet mitnehmen oder sie unbewaffnet zu Hause lassen. Noch weniger gefällt es Plato, dass dieselben Personen, welche die Staatsämter bekleiden oder doch zu ihnen berechtigt sind, sich in der Oligarchie noch mit allerlei anderen Geschäften befassen, die auf Erwerb, also wiederum auf's Geld, hinauslaufen. Am schlimmsten aber verhält es sich in ihr damit, dass zwischen ihren Bürgern ein immerwährendes Haben und Verlieren, ein fortdauernder Austausch des Besitzes zulässig ist, ja, dass Jemand, der alles Seinige verloren hat oder verschwendete, doch im Staate bleibt, ohne dass er im Grunde noch ein wirkliches Mitglied einer der Bürgerklassen ist, d. i. weder zu den Chrematisten noch zu den Demiurgen noch zu den Hippeis noch zu den Hopliten gehört, sondern weiter nichts, als ein armer Mann ist. Insofern das Letztere häufig vorkommt, bildet sich aus diesen armen und nichts mehr besitzenden Verschwendern eine Klasse von Leuten, von deren sonstiger Natur es abhängt, ob nicht aus ihnen eine ganze Rotte von Verbrechern aller Art erwächst, und die Erfahrung zeigt es, dass in oligarchisch regierten Staaten wirklich die ganze Einwohnerschaft ausser den Archonten nur aus solchem verbrecherischen Gesindel besteht.[1] Dieses Gesindel nennt Plato die stachelbegabten Drohnen im Staate, die immerwährend überwacht und mit Gewalt im Zaume gehalten werden müssen.

Wie ein solcher Staat im Ganzen, so ist nun auch wiederum der entsprechende wahrhaft oligarchische Mensch, dessen bessere Gesinnung in der Jugend durch den Hinblick auf Das, was die Alten erleben, allmälig verdorben sein mag[2], durch und durch ein Sklav des Geldes, ausser dem er nichts Anderes hochschätzt. In der Herrschaft seiner Begierde nach Geld und Gut liegt sogar ein Grund scheinbarer Tugenden, indem er sich durch sie wie ein sparsamer, betriebsamer und in anderen Dingen mässiger Mensch darstellt, während er doch eigentlich weiter nichts, als eine Krämerseele ist, deren innere, aller Bildung entbehrende Gemeinheit bei der ersten besten Gelegenheit sichtbar wird. Am häufigsten geschieht dies in solchen Fällen, die es leicht machen, Unrecht zu thun, wie bei der Vermögensverwaltung der Waisenkinder u. dgl. Insofern also hat

[1] A. a. O. p. 552 *Ἐν ταῖς ὀλιγαρχουμέναις πόλεσι πτωχοὺς οὐχ ὁρᾷς ἐνόντας; Ὀλίγου γ', ἔφη, πάντας τοὺς ἐκτὸς τῶν ἀρχόντων. Μὴ οὖν οἰόμεθα καὶ κακούργους πολλοὺς ἐν αὐταῖς εἶναι κέντρα ἔχοντας, οὓς ἐπιμελείᾳ βίᾳ κατέχουσιν αἱ ἀρχαί; Οἰόμεθα.*

[2] Plato führt p. 553 einen concreten Fall an.

der Oligarchische mit seinem entsprechenden Staat auch Das gemein, dass in ihm bessere mit schlechteren Begierden streiten.

Die der Oligarchie zum Grunde liegende Ueberschätzung des Geldes und der damit verbundene Zwiespalt zwischen den Reichen und den Armen kann nun aber nicht ohne weitere Folgen bleiben: die Unvernunft wälzt sich, wie in der Natur die Materie, in der menschlichen Gesellschaft von einer Stufe zur andern weiter. Es ist begreiflich, dass unter den geschilderten Verhältnissen sich in jeder folgenden Generation die verderblichen Wirkungen vergrössern und endlich zu einer Erschütterung und Umänderung der staatlichen Formation hinführen. Die Söhne der Reichen und Wohlhabenden, in deren Händen sich die Macht und die Aemter befinden, werden noch ausschweifender, als die Väter, und die letzteren denken nicht daran, die Handlungen derselben durch Gesetze zu zügeln, welche die Fortdauer des Besitzes sichern könnten. Andere profitiren hiervon, befördern den Leichtsinn noch mehr durch Wucher, und erzeugen allmälig eine verschuldete und infamirte Menge von Leuten, welche Alle, denen sie ihren Ruin zuschreiben, hassen und natürlich nichts Angelegentlicheres zu thun haben, als auf Neuerungen zu sinnen. Sowie der Verschwendung, so könnte allerdings auch der Verschuldung einfach durch ein Gesetz vorgebeugt werden, welches, statt dem Gläubiger gegen den Schuldner Schutz zu gewähren, diesen Schutz aufhöbe und Jedem nur auf sein eigenes Risiko Geld zu verleihen erlaubte: allein auch hieran wird nicht gedacht. Indem auf diese Weise die schon vorhandene Klasse der Armen noch durch eine Anzahl neuer Drohnen gewachsen ist, macht sich andrerseits das Missverhältniss zwischen Wohlhabenden und Armen, d. h. zwischen der herrschenden und der gehorchenden Klasse, bei allerlei Gelegenheiten in Worten und Handlungen Luft, durch welche die Spannung der Gemüther noch zunimmt. Mitglieder aus beiden Klassen kommen in Fällen, welche Menschen zusammenführen, wie auf Reisen oder bei öffentlichen Festen oder in den Feldzügen und sonst, mit einander in nahe Berührung, wobei der Arme, der abgehärtet und sonnverbrannt jede Strapaze leicht erträgt, besonders wo Gefahr oder Entbehrung im Spiele ist, die Weichlichkeit und Erschlaffung des vor Corpulenz keuchenden Reichen zu bespötteln und zu verachten Anlass findet und Einer dem Andern ins Ohr raunt, was für jämmerliche Kerle doch ihre Gebieter eigentlich seien. Bei solcher Stimmung bringt dann schon ein kleiner Vorfall die Menschen in Aufruhr, in welchem die Parteien entweder mit fremder,

aus ähnlichen Staaten herbeigerufener Hilfe oder auch ohne sie sich bekämpfen, und der, wenn die Armen den Sieg gewinnen, einen Theil ihrer Gegner erschlagen, einen andern Theil aus dem Lande treiben und mit den Zurückbleibenden ein Uebereinkommen treffen, dass von jetzt an die Rechte und Aemter sollen gleich vertheilt werden, eben mit der Demokratie endigt.[1]

So ist Plato bei derjenigen Staatsindividualität angelangt, unter deren Herrschaft er geboren und aufgewachsen ist, deren volle und üppigste Blüthe er selbst zum Theil vor Augen gehabt und deren gute wie schlechte Eigenthümlichkeiten er durch Miterlebniss in glücklichen und unglücklichen Tagen kennen gelernt hat. Plato ist öfter angeklagt, dass er in dem Bilde, welches er von der Demokratie entwirft, jene besseren und erhebenden Züge, denen auch selbst die Thatsache soll eingereiht werden müssen, dass nur ein demokratisches Athen einen Plato habe erzeugen können, übersehen, vielleicht absichtlich verschwiegen, sie jedenfalls weder mit gebührender Anerkennung hervorgehoben noch den schlechten Theilen zur Seite gestellt habe. Diese Auffassung finden wir nicht ganz der Sachlage angemessen. Es bleibt an sich zweifelhaft, wie weit ein modernes Auge überhaupt befähigt ist, den Einfluss einer Staatsverfassung und des ihr zugehörigen öffentlichen Wesens im Alterthum auf ein einzelnes Individuum und dessen Entwickelung zu ermessen, und es ist ebenso gewagt, diesen Einfluss auf die Richtung eines einzelnen menschlichen Geistes auch in späterem Alter für den Staat und dessen Institutionen in Anspruch zu nehmen, als etwa den Elementarschulmeister für die Grösse eines mathematischen Genies verantwortlich zu machen. Wir wissen mit Bestimmtheit und der jetzigen Erfahrung entsprechend, dass das Ursprüngliche in der Natur jedes Einzelnen unter günstigen, wie unter ungünstigen Bedingungen, wie wir sie nennen, bald verunglückt bald gedeiht, sowie schlechte Aeltern auch gute Kinder haben und selbst aus der Schule des Verbrechens erhabene Tugenden hervorgehen können. Ob also Plato's Existenz sich auf die Demokratie Athens zurückführen lässt oder

[1] A. a. O. p. 557. *Δημοκρατία γίγνεται, ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἑτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ ἀρχῶν.* Plato fügt hinzu: *καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίγνονται.* Historisch wird die Besetzung der Staatsämter durch's Loos in Athen bekanntlich erst auf Klisthenes oder einen Andern seiner Zeit zurückgeführt, während der Zutritt selbst zu den höchsten Aemtern jedem Bürger ohne Ausnahme erst durch Aristides geöffnet wurde.

nicht, bleibt ganz zweifelhaft. Wir glauben aber auch nicht, dass Plato wirklich die guten Seiten seiner Landsleute jemals verkannt habe, darum, weil er ihre Verfassung tadelt oder weil er einen Theil derselben und zwar mit sehr lebhaften Farben so schildert, als ob an dem Ganzen nichts Gutes gewesen wäre. Dieser Schein ist unbedingt auf die Art der Darstellung Plato's zu schieben und gereicht ihm nicht zum Vorwurf, aus dem einfachen Grunde, weil Plato kein Historiker und auch kein Sittenmaler, von dem eine gleichmässige Beachtung der guten, wie schlechten Seiten der Demokratie zu fordern gewesen wäre, sondern ein Philosoph war, der im Dienst einer tiefen Ueberzeugung und andrerseits mit dem lebhaftesten Wunsche, das ihm Missfällige auch Andern missfällig zu machen und sie dadurch für ein ihm als besser Erscheinendes zu öffnen, über die Verfassungsgeschichte seiner Vaterstadt urtheilt. Wir meinen also, dass das nachfolgende Bild, in welchem Plato die Demokratie zeichnet, allerdings nicht die Demokratie ist, wenn man darunter das ganze griechische Leben während der Zeiten der Demokratie versteht, wohl aber die Demokratie zu Plato's Zeit nach ihrem politischen Geiste gedacht: und in diesem Sinn ist Plato's Zeichnung anerkannter Massen treu und wahr.

Plato stellt Alles zusammen, worin die Demokratie vorzugsweise ihre eigenen Glanzpunkte erblickte und diese auch jetzt noch, mit geringen Abänderungen im Ausdruck, von Vielen erblickt werden, während es den Gegnern, ebenso wie Plato, genügt, sie nur zu nennen, um des Beifalls aller Einsichtsvolleren in der Verwerfung der Demokratie gewiss zu sein. Die Demokratie ist der Staat der Freiheit im Sprechen und Thun, worin Jeder sein Leben ganz nach seinem eigenen Belieben und Wohlgefallen einrichten kann, und der bei aller Ungleichheit der Menschen doch Allen eine gewisse Gleichheit zuschreibt.[1] Deshalb befinden sich in der Demokratie Menschen von allen Sorten; sie gleicht einem mit bunten Blumen durchwirkten Mantel und wird eben darum, wie Frauen und Kinder das Bunte für schön halten, so auch von Vielen für die schönste aller Verfassungen angesehen. Ja, es lässt sich sagen, dass die Demokratie gewissermassen selbst ein ganzes Magazin von Verfassungen ist, von denen Jeder sich eine nach seinem Geschmack auswählen kann. In ihr hängt es ganz von Dir ab, ob Du zu den Befehlenden gehören willst, mit und ohne Fähigkeit dazu, oder zu den Gehorchenden. Du kannst,

[1] A. a. O. p. 558.

wenn die Uebrigen Krieg führen, wenn Du willst, zu Hause bleiben; oder umgekehrt, wenn der Friede Dir nicht behagt, fängst Du Streit an. Wenn Dir auch ein Gesetz verbietet, ein Staatsamt zu übernehmen oder als Richter zu fungiren, so übernimmst Du es doch und wirst doch Richter. In der That also, ein göttliches und vergnügliches Leben in jedem Augenblicke. Dazu kommt, dass, wenn Du auch einmal zum Tode oder zum Exil solltest verurtheilt werden, Du nichts desto weniger doch ruhig da bleiben und Dich mitten im Volk wie ein Held herumtreiben kannst, da Niemand dies beachtet.[1] Auch ist's ganz gleichgiltig und Niemand denkt an solche Kleinigkeitskrämerei, ob Du Deine Söhne gut unterrichten und wohl erziehen lässest, damit sie einmal brave Männer werden; denn danach fragt doch später Niemand, sondern sie können dereinst mit allen Staatssachen sich befassen, wenn sie nur die Versicherung geben, dass sie es mit dem grossen Haufen gut meinen.

Aehnlich, wie mit dem demokratischen Staat, verhält es sich nun auch mit dem Einzelbürger, der von Natur ein Demokrat ist. Ein solcher Mensch mag in der Jugend noch oligarchische Gesinnung hegen, so wird er doch im Umgange mit allerlei Wüstlingen, die ihm den Genuss der buntesten Freuden bereiten, den Kampf des eigenen Innern nur selten bestehen. Ohne Kenntnisse, ohne höhere Erziehung, ohne wahre Gedanken und Grundsätze, die allein das Innere des Menschen am besten behüten, lässt er die Burg seiner Seele bald von lügnerischen und lockeren Reden und Meinungen einnehmen. Die einfachen, schlichten Gefühle für das Bessere, die er noch hat, ziehen zum Thore hinaus und die verführerischen Gedanken hinein, mit ihnen gottlose Frechheit, Zügellosigkeit, Schwelgerei und Schamlosigkeit. Frevelhaftes Thun heisst jetzt Wohlerzogenheit, Zügellosigkeit Freiheit, Schwelgerei vornehmer Anstand und Schamlosigkeit Mannhaftigkeit. Wenn ein solcher Mensch älter wird und er verliert dabei nicht alle Rückerinnerung früherer Zustände und Begehrungen, dann bildet er sich seine besondere Theorie aus, wonach er alle Gefühle und Begierden, ohne einen wesentlichen Unterschied zwischen guten und schlechten zuzugestehen, für gleichberechtigt erklärt, und führt dieser Theorie entsprechend ein Leben, worin er von einer Begierde und Lust zur anderen hin und her schwankt. Heute betrinkt er sich beim Flötenspiel, morgen begnügt er sich mit Wasser und kasteiet sich; bald treibt er Gymnastik, bald

[1] Dies lässt sich historisch auf Alcibiades beziehen.

überlässt er sich dem dolce far niente oder nimmt die Miene eines Philosophen an; meistens aber politisirt er und macht hierbei im Reden und Thun, wie es grade kommt, die gewaltigsten Sprünge, indem er sich bald für den Krieg ereifert, bald für Handel und Gewerbe. So giebt es für das Leben eines Demokraten weder eine innere Ordnung noch einen gesetzlichen Zwang, sondern es gleicht an Vielseitigkeit und Buntheit der Gefühle, Begehrungen, Meinungen und Handlungen gänzlich dem grossen Bilde der allbeliebten Demokratie.[1]

Den Uebergang endlich der Demokratie in die Tyrannis, sowie die Eigenthümlichkeiten der letzteren und der entsprechenden Tyrannennatur schildert Plato in grosser Ausführlichkeit mit so treuen und lebhaften Farben, dass seine Zeichnung stets die Macht ihrer Wahrheit behauptet hat und in späterer, wie noch in der neuesten Zeit von Historikern und politischen Schriftstellern benutzt ist, wenn sie entweder das Erschrecken vor der Demokratie und deren Ende oder zur Stärkung des Freiheitsgefühls den Abscheu vor der Tyrannis erregen wollten. Diese Schilderung hat aber bei Plato unzweifelhaft noch die Bedeutung, dass sie, indem er darin den weiteren Verlauf der Demokratie darstellt, eben hierdurch auch über die Demokratie selbst den Stab bricht, da er als deren nothwendigen Ausgang die Knechtschaft unter der eisernen Ruthe eines Tyrannen nachweist.[2] Zunächst übt nämlich der allgemeine Freiheitsschwindel seine auflösende Wirkung auf den natürlichen und vernünftigen Unterschied zwischen Regierenden und Regierten aus, so dass dieser Unterschied in der Demokratie immer verächtlicher wird und das Gehorchen als solches schliesslich für eine Schmach gilt. Aus den öffentlichen Relationen im Allgemeinen pflanzt sich alsdann die Auflösung in die Privatverhältnisse weiter fort, indem auch der Fremde mit dem Eingeborenen, der Sklav mit dem Freien, der Schutzgenoss mit dem Bürger ein gleiches Mass an Freiheit und Recht beansprucht, und der Vater seine Auctorität über den Sohn aufgiebt, wie dieser die Ehrfurcht vor seinem Vater, der Lehrer um den Beifall des Schülers buhlt, während dieser ihn gering schätzt, die Alten sich vor der Jugend erniedrigen, und in dieser Weise sich allmälig Alles umkehrt, so dass in der Demokratie, bei der Eifersucht jedes Einzelnen auf

[1] A. a. O. p. 557—562. Die unübertreffliche Sprache des Textes lässt sich nur schwach wiedergeben.

[2] A. a. O. p. 564.

seine der Freiheit aller Andern gleiche Freiheit, sogar, wie Plato ironisch sich ausdrückt, die Esel und Pferde den begegnenden Menschen nicht mehr den Weg geben. Bei solchem Zustande, in welchem die geschriebenen und ungeschriebenen Gesetze stillschweigend suspendirt sind, keimt unvermeidlich aus den thatsächlichen Ungleichheiten zwischen Besitz und Nichtbesitz ein Kampf hervor, der mit Verläumdung, Verdächtigung, Rechtshändeln, Lug und Trug anfängt und mit der brutalen Gewalt des Einen, der zuletzt obenauf bleibt, endigt. Jene Drohnen, die ruinirten Verschwender und Nichtsthuer, stellen sich zwischen die wohlhabenden Besitzer und jene dritte, in jeder Demokratie zahlreichste und als solche gewichtigste Klasse von Leuten, die blos von ihrer Hände Arbeit leben, und richten auf den Honig der Reichen, der ihnen und dem Volke süss schmeckt, ihre Angriffe. Wer von ihnen hierbei am klügsten und erfolgreichsten verfährt, wird natürlich alsbald der Führer des Volks und bekommt, indem er mit seinen lärmenden und jede Opposition niederwerfenden Genossen das Centrum der Demokratie, die Rednerbühne, beherrscht, alsbald das Regiment über den ganzen Staat in die Hände. Gewöhnlich geht es schon bis hierher nicht ohne Blutvergiessen zu; doch vermehren sich die Verbrechen noch durch den Widerstand der Angegriffenen, durch die einmal erregte Habgier der Masse, durch das Schuldbewusstsein ihres Führers und durch die Nothwendigkeit, dass dieser, von beiden Seiten gedrängt, auf der Bahn der ruchlosen Ungerechtigkeit immer weiter fortschreiten muss, um sich selbst zu erhalten. Auf eigene Sicherheit bedacht, verlangt der Führer gewöhnlich unter einem erdichteten Vorwande die Erlaubniss, sich mit einer Leibwache zu umgeben, und, sobald das bethörte Volk diese zugesteht, wandelt er sich nun rasch zum Tyrannen um, der die Maske der Volksfreundlichkeit abwirft und als Jedermanns Feind Alle wie seine Sklaven behandelt. In den weiteren Verlauf dieses Zustandes wollen wir Plato's Schilderung nicht folgen, sowie es auch unnöthig und unerquicklich ist, das Bild von dem allendlichen äusseren und inneren Jammer des Tyrannen, wie es Plato seinen Lesern vorführt, hier zu wiederholen.[1]

Die eben beendigte Darstellung, wie Plato die verschiedenen griechischen Staatsarten nicht etwa, wie gesagt, rücksichtlich der grösseren oder geringeren praktischen Tauglichkeit ihrer Einrichtungen, sondern nach ihrem psychologisch-ethischen Werthe aufgefasst

[1] A. a. O. p. 565—580.

hat, beweist also, dass er sie alle darum mit Missfallen betrachtete, weil in keiner von ihnen diejenige psychische Action, nämlich die Einsicht und das Wissen, überhaupt das vernünftige Denken, weder zur Anerkennung noch zu der massgebenden Macht gelangt war, die ihr als der obersten und höchsten in seinen Augen gebührte. Dies Urtheil gilt Sparta so gut, wie Athen, freilich dem letzteren am meisten, da sich in seiner Staatsgeschichte nach Plato's Meinung eigentlich nur eine Geschichte der bis zu ihrem Extrem fortgeschrittenen Entwickelung der niedrigsten Seelenfunction, nämlich der Begierden und Leidenschaftlichkeiten, ausgeprägt hatte. Plato sah keine von jenen Verfassungen für geeignet an, der menschlichen Natur zu ihrem innersten und wahren Rechte zu verhelfen, das Princip der Vernünftigkeit zur Herrschaft zu bringen; er hielt dafür, dass in ihnen die schöne Griechennatur, die dieses Princip vorzugsweise in sich trug, immer mehr und mehr entartet und zu Grunde gegangen sei.[1] Deshalb gelten ihm dieselben auch gewissermassen als ebenso viele Gebiete, auf denen sich die Schlechtigkeit oder Untugend in zahllosen Zerrbildern ausgebreitet habe,[2] und andrerseits konnte er eben deshalb auch nur solche Massregeln zur Rettung vorschlagen, die in convergirenden Richtungen auf jenes eine Princip hinzuführen ihm geeignet erschienen. Die eine Gruppe von diesen Massregeln und zwar solche, die das begründende und determinirende Innere der Sache enthalten, haben wir in seiner Staatspädagogik kennen gelernt; andere, specieller politische sind dabei gelegentlich erwähnt; und jetzt bleibt zum Schluss nur noch eine Nachlese derjenigen übrig, welche sich auf die Gliederung der Bestandtheile des Staates und seine Figur im Ganzen beziehen. Doch ist im Voraus zu bemerken, dass deren Zahl unbedeutend ist, indem Plato ausser dem allgemeinsten Umrisse von speciellen Institutionen, die diesen Umriss hätten ausfüllen können, nichts erwähnt. In diesem Umstande kann für Niemanden, welcher der bisherigen Darstellung der platonischen Grundansichten von unserm Standpunkte beigestimmt

[1] A. a. O. p. 497. *Ἀλλὰ τὴν προσήκουσαν αὐτῇ τίνα τῶν νῦν λέγεις πολιτείων; Οὐδ' ἡντιναοῦν, ἀλλὰ τοῦτο καὶ ἐπαιτιῶμαι, μηδεμίαν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως· διὸ καὶ στρέφεσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν· ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῇ ἄλλῃ σπειρόμενον ἐξίτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἰέναι, οὕτω καὶ τοῦτο τὸ γένος νῦν μὲν οὐκ ἴσχειν τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλ' εἰς ἀλλότριον εἶδος ἐκπίπτειν· κ. τ. λ*

[2] A. a. O. p. 445.

hat, etwas Auffallendes liegen, ebenso wenig, als wir uns wundern durften, dass Plato seine Kritik auf die einzelnen Institutionen Athens sich nicht hat erstrecken lassen. Einmal nämlich wollten unsere obigen Bemerkungen über den letzteren Umstand nicht so viel sagen, als ob Plato Alles, was er von Einrichtungen innerhalb des atheniensischen Staates vorfand, namentlich auch die Verwaltungsbehörden, Gewohnheitsrechte u. dgl., verworfen habe; vielmehr muss sein Stillschweigen hierüber ohne Zweifel in manchem Falle so gedeutet werden, dass er dergleichen Einrichtungen hat unangetastet wollen bestehen lassen. Es ist unglaublich, dass Plato jemals daran gedacht hat, gegenüber den nun einmal vorhandenen Verwickelungen menschlicher Verhältnisse in Bezug auf nothwendige Geschäfte, auf allgemeine öffentliche Bedürfnisse, auf Rechtsfragen aller Art u. s. w. Athen zu einem halbtodten, stagnirenden Leben blosser Beschaulichkeit zurückzuführen. Dazu kommt, dass an der Stelle, wo Plato von den Eigenschaften und der Erziehung derjenigen Personen handelt, welche die Staatsämter bekleiden und die Regierung in den Händen haben, ausdrücklich jenen Gedanken, dass solche Männer wissenschaftlich oder philosophisch gebildet sein sollen, dadurch ergänzt, dass sie ebenso auch mit dem wirklichen, thatsächlichen Leben bekannt sein, mitten in der Erfahrung stehen und selbst erfahrene Leute sein müssen.[1] Hieraus lässt sich schliessen, dass es in dem platonischen Staat auch eine Beamtenwelt, also auch mancherlei Beamtengeschäfte und mithin auch allerlei Amtsformen und eigentliche Geschäftsordnungen würde gegeben haben. Andrerseits ist zu bedenken, dass eine gewisse Klasse solcher Einrichtungen allerdings nach Plato's Ansicht hat wegfallen sollen, wozu wir namentlich die gerichtliche Procedur in allen Bagatellesachen und einen Theil der Polizei rechnen dürfen, indem wir in dieser Hinsicht schon oben Gelegenheit hatten, Plato's Ansicht als dahin gehend kennen zu lernen, dass, je mehr für dergleichen Angelegenheiten von Seiten des Staats amtlich fungirt werde, desto mehr dieselben zu wachsen pflegten, und man also besser thun würde, hierbei die Menschen sich selbst und ihrem eigenen allmälig das Schickliche findenden Verfahren zu überlassen. Wir zweifeln nicht daran, dass

[1] A. a. O. p. 539 *Μετὰ γὰρ τοῦτο καταβιβαστέοι ἔσονταί σοι εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο καὶ ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί, ἵνα μηδ' ἐμπειρίᾳ ὑστερῶσι τῶν ἄλλων* p. 487, p. 528, p. 528.

auch hier auf Plato's Auffassung die Beschaffenheit des atheniensischen Lebens bestimmend eingewirkt habe, welches gerade in Folge der ausserordentlichen Leichtigkeit, die vorhandenen Justizformen nach verschiedenen Richtungen hin für Recht und Unrecht zu gebrauchen, allem Anschein nach an Klagen und Processen der genannten Art überreich war, für welche eine einfache Zurückweisung oft die beste Entscheidung gewesen wäre.[1] Endlich bleibt es im Allgemeinen richtig, dass Plato auf Formalitäten und specielle Gesetze als solche keinen grossen Werth gelegt hat, theils weil sie ihm mit den Verhältnissen des Lebens zu wandelbar erschienen, theils die letzteren selbst nach seiner Meinung dann am besten behandelt würden, wenn man in jedem fraglichen Falle immer den Kundigsten und Erfahrensten aufzusuchen und ihm mit Vertrauen Folge zu leisten geneigt wäre.[2]

Dies nun voraus bemerkt, liegt für Plato der Schwerpunkt des Gegenstandes, um den es sich jetzt handelt, in der Frage, einmal wo die Personen zu finden sind, in deren Hände die Regierungsgewalten, also die Aemter gelegt werden können, oder welche Individuen aus den schon vorhandenen Bürgergruppen sich dazu am besten eignen, und andrerseits, wodurch es zu verhüten ist, dass die Vertheilung der Gewalt und ihr Besitz dem Staatskörper von innen heraus verderblich werde. Beide Fragen finden ihre Beantwortung in den Consequenzen des Satzes, worin Plato den allgemeinsten und höchsten Zweck des Staats ausspricht. Dieser Zweck liegt, wie schon an einer andern Stelle erwähnt werden musste, darin, dass der Staat das Bild eines einzelnen Menschen im Grossen wiederholen soll, in welchem jede der bekannten geistigen Functionen, die Plato in ihm unterschied, ihrem Begriff und Berufe entspricht und alle zusammen eine solche Relation zu einander annehmen und bewahren, dass der Totaleffect jener geordnete, massvolle, einheitliche und vernünftige Gesammtzustand ist, welcher, wie beim Individuum, so auch beim Staat durch das Wort Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) ausgedrückt wird.

Zunächst folgert Plato hieraus, dass entsprechend dem Epithymetikon, dem Thymikon und Logistikon, d. h. dem sinnlich begehrenden, dem höher strebenden und dem vernünftig denkenden

[1] A. a. O. p. 405 hebt Plato die Streit- und Processlust der Athener hervor.

[2] A. a. O. p. 427.

Princip im Individuum, auch im Staat drei Hauptbestandtheile öffentlichen Wollens und Handelns müssen unterschieden werden. Es giebt im Staate, sagt er, eine Anzahl von Menschen, welche die leiblichen und untersten geistigen Begehrungen, das Habenwollen, Geniessen, Erwerben und die Production der Mittel für Unterhalt und Genuss repräsentiren: dies sind die Landbauer, die Gewerbsleute und Alle, die irgend ein Geschäft des Gewinnes wegen betreiben. Desgleichen giebt es darin Andere, in welchen der muthige Sinn vorherrscht, die also von Natur Soldaten sind; und einen dritten Bestandtheil bilden Diejenigen, welche, indem sie die öffentlichen Angelegenheiten berathen, verwalten und regieren, damit andeuten, dass von ihnen das Princip des Denkens, also des Wissens, der Einsicht und des Verständnisses der Sache vertreten werde.[1] Diese Eintheilung darf man jedoch nicht so auffassen, als ob mit ihr die schon in der Wirklichkeit ausgeprägten analogen Unterschiede gemeint seien; es entspricht vielmehr die Wirklichkeit dem psychologischen Begriffe nur innerhalb der genannten ersten Schicht, während, wenn hier Soldaten und Archonten oder Regierende oder Helfer und Wächter genannt werden, diese nur die geforderten, aber noch nicht ihrer wahren Bedeutung nach vorhandenen Factoren sind. Im Individuum ist allerdings nicht blos das erste und zweite geistige Princip als eine wirkliche Potenz vorhanden, sondern auch der *νοῦς*, die vernünftige Denkthätigkeit, gehört von Natur zu seinem Wesen, selbst wenn sie auch nicht zur Ausbildung und noch weniger zur Herrschaft gelangt ist. Wenn aber schon im Individuum die Tendenzen des Thymos erst durch die hervorgetretene Action der Vernunft sich für die bessere Richtung gewinnen lassen, und die Activität der Vernunft selbst nur durch höhere bildende Pflege hervorgerufen und gesichert wird, so ist dies im Staat unbedingt noch mehr der Fall, nicht blos, weil es im Allgemeinen wirklich Gebildete (Philosophen) nur wenige giebt, sondern weil hier die Träger der beiden unteren Principien d. h. die begierdevollen und genusssüchtigen, sowie die soldatischen Naturen sich in die Stelle

[1] A. a. O. p. 441. *Καθάπερ ἐν τῇ πόλει ξυνεῖχεν αὐτὴν τρία ὄντα γένη, χρηματιστικόν, ἐπικουρικόν, βουλευτικόν.* p. 580. *Ἐπειδή, ὥσπερ πόλις διῄρηται κατὰ τρία εἴδη, οὕτω καὶ ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῇ.* p. 374 u. 412. Der Verfasser benutzt mit Vergnügen die Gelegenheit, rücksichtlich der gewerbetreibenden Klasse im alten Griechenland auf die neuste Schrift seines verehrten Lehrers, W. Drumann, die Arbeiter und Communisten in Griechenland und Rom, Königsb. 1860, hinzuweisen.

des Vernunftprincips drängen, also Regierende und Herrscher werden.

Deshalb folgert Plato weiter, einerseits, dass zwischen den im Staat wirklich vorhandenen Bürgern nach dem Unterschiede der auf die geistige Action hindeutenden Beschäftigung die natürliche und, wie in keinem Individuum, so auch in keinem Staat zu entbehrende Unterordnung des Gehorchenden unter den Befehlenden[1] hergestellt, und andrerseits, dass dem unerlaubten Drange des zum Gehorsam Bestimmten, sich an die Stelle des zum Befehlen Bestimmten zu setzen, durch eine Massregel vorgebeugt werden müsse, welche zugleich eine Vacanz der Regierungsplätze und namentlich der höchsten regierenden Stelle für das Eindringen eines Untauglichen und Unberufenen unmöglich macht.

Der ersten Forderung genügt Plato einfach durch die Erklärung, dass im Staat Alle, die sich mit den Gewerben, mit der Production, mit dem Handel u. dgl. beschäftigen, sie mögen reich oder arm sein, unbedingt von der Sphäre der Regierungsgewalt ausgeschlossen sein und bleiben müssen, und ebenso, dass, wenn allerdings auch die Soldatennaturen höher stehen, als die Krämerseelen, doch auch ihnen keine wirkliche Betheiligung an der Regierungsgewalt zugestanden werden darf, sie vielmehr zu dieser nur in ein analoges Verhältniss gestellt werden müssen, wie im Individuum zwischen dem Thymos und der Einsicht oder Vernunft stattfinden soll, d. h. sie müssen folgsame Diener der Regierung, Vollzieher der Befehle derselben, Hüter der Gesetze und die permanenten und zuverlässigen Wächter über die Ordnung im Innern und die Sicherheit nach aussen sein.[2] Was daraus wird, wenn die grosse begehrende Masse sich die Befugniss und die Befähigung zuschreibt, im Staat (Athen) zu herrschen und ihn zu regieren, hat die Geschichte der Demokratie, welche oben geschildert ist, hinlänglich gezeigt. Nicht weniger verwerflich aber ist, wie sich aus der Geschichte der Oligarchie ergiebt, die Herrschaft des Reichthums und materiellen Besitzes; und was aus dem Staat wird, wenn darin blos die Träger des kriegerischen Sinnes walten, hat das von der Timokratie entworfene Bild gelehrt.

Die andere Forderung dagegen, dass, um den Staatszweck erreichbar zu machen, wirklich zum Regieren Befähigte auch factisch in die Regierungsstellen gelangen müssen, lässt sich weder direct

[1] A. a. O. p. 412, p. 431, p. 463.
[2] A. a. O. p. 442.

durch einen Hinweis auf eine bestimmte Volksklasse, noch indirect durch den Ausschluss der Gewerbetreibenden und der Soldaten befriedigen. Hier vielmehr tritt nun die ganze Bedeutung der im vorigen Kapitel erörterten Ansprüche Plato's an das Unterrichts- und Erziehungswesen auf, von dessen Anordnung er allein die Wirkung erwartet, dass sich aus dem Volke auch diejenige Klasse von Individuen allmälig aussondern werde, denen es der erworbenen Befähigung gemäss zukommt, das im Individuum vorhandene Princip der Vernünftigkeit im Staat durch eine sichtbare Form als dessen Verwalter, Berather und Regenten zu repräsentiren. Es ist von Anderen die Frage aufgeworfen, durch welche Mittel denn Plato gemeint habe, seinen sogenannten Herrscher zu finden, da er die Berechtigung zu den Regierungsämtern durch die Geburt, durch materiellen Besitz, durch Volkswahl u. s. w. als unbegründet und widervernünftig verwarf. Die Lösung dieser Frage erscheint aber, genau genommen, vom platonischen Standpunkte nicht schwieriger, als sie es heut zu Tage in jedem Staate ist, sobald die Frage auf Aemter bezogen wird, für welche gleichfalls keine der genannten Berechtigungen als giltig statuirt wird. Auch jetzt geht man dabei von der Voraussetzung aus, dass in einem Staate, der für seine Aemter intellectuelle Befähigung und Sachkenntniss verlangt, nicht blos schon so viel Intelligenz überhaupt vorhanden sei, dass sich das nöthige Quantum derselben von Seiten älterer Personen auf jüngere übertragen kann, sondern auch eine hinreichende Anzahl von Köpfen aus der heranwachsenden Generation sich Jahr aus Jahr ein dazu vorfinden werde, jenes nöthige Quantum sich anzueignen; und man ergänzt jene Voraussetzung schliesslich noch durch Schulanstalten und Prüfungen. Und nichts Andres in der That setzt auch Plato voraus. Er war zu der Annahme berechtigt, dass es an Lehrern der für die Bildung der Träger politischer Functionen, bis zur höchsten Stelle, nöthigen Wissenschaften in Athen nicht fehlen werde,[1] ebenso wenig, als an Kindern, die solchen Unterricht in sich aufnehmen und den vollständigen Cursus desselben bis in das höhere Alter mit Erfolg durchmachen könnten. Er äusserte diese Annahme

[1] De Rep. p. 499. *Τούτων τοι χάριν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ταῦτα προορώμενοι ἡμεῖς τότε καὶ δεδιότες ὅμως ἐλέγομεν, ὑπὸ τἀληθοῦς ἠναγκασμένοι, ὅτι οὔτε πόλις οὔτε πολιτεία οὐδὲ γ' ἀνὴρ ὁμοίως μή ποτε γένηται τέλεος, πρὶν ἂν τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις καὶ οὐ πονηροῖς, ἀχρήστοις δὲ νῦν κεκλημένοις, ἀνάγκη τις ἐκ τύχης παραβάλῃ, εἴτε βούλονται εἴτε μή, πόλεως ἐπιμεληθῆναι κ. τ. λ.*

mit der Zuversicht, dass ihr auch das Volk entgegen kommen würde, wenn man nur im Stande wäre, sie im rechten Lichte seiner Fassungsgabe verständlich zu machen.[1] Er hatte ferner für den Anfang dazu die Basis breit genug gewählt, indem, wie oben gezeigt, auch den Kindern der untersten Bürgerklasse die Laufbahn bis zur obersten geöffnet war. Er liess ferner gleichfalls von Zeit zu Zeit Prüfungen über das Erlernte eintreten, und konnte dies Alles, wie es uns scheint, mit noch grösserer Sicherheit rücksichtlich des Erfolgs voraussetzen und anordnen, als es jetzt geschieht, insofern die kleineren Dimensionen, nach denen das atheniensische Leben bei geringer Volksmenge sich der platonischen Institution gemäss noch übersichtlicher, als es schon war, würde bewegt haben, auch die Durchführung des genannten Mittels, geistig und körperlich tüchtige Personen für die Staatsämter zu erzielen, erleichtern mussten.[2] Dazu kommt endlich noch, dass Plato seiner Einrichtung eine Gewissheit des Erfolgs durch ein eigenthümliches Schlussglied zu sichern suchte, welches wir nicht besser bezeichnen können, als dadurch, dass wir sagen, er habe eine gewisse Anzahl von den auf dem angegebenen Wege herangebildeten Amtspersonen zu einer eigentlichen R e g e n t e n s c h u l e machen wollen. Plato überträgt nämlich seinen Archonten ausser den Amtsgeschäften noch ausdrücklich den Unterricht derjenigen Individuen, welche im letzten Cursus stehen, und will durch diese Schule bewirken, dass niemals ein Mangel an solchen Nachfolgern der abgegangenen Archonten eintreten könne, in welchen die Theorie mit der Erfahrung und Praxis gerade für das höchste Amt verbunden war. Nicht blos in dem allgemeinen Erziehungs- und Unterrichtswesen überhaupt, sondern vorzüglich i n d i e s e r S c h u l e erblicken wir das Mittel, das Plato angewandt wissen wollte, um die eingetretenen Vacanzen nicht in die Hände Unbefähigter fallen zu lassen, und überhaupt, um dem Mangel an regierungsfähigen Männern vorzubeugen.[3]

[1] A. a. O. p. 500.

[2] Namentlich konnte in Athen die moralische Tüchtigkeit der Amtscandidaten viel sicherer ermittelt werden, als es in unseren weitläufigen Staaten möglich ist, wo der Werth der darauf bezüglichen Censuren in den meisten Fällen fraglich bleibt.

[3] Plato de Rep. p. 540. *Καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκείνῳ, καὶ πόλιν καὶ ἰδιώτας καὶ ἑαυτοὺς κατακοσμεῖν τὸν ἐπίλοιπον βίον ἐν μέρει ἑκάστους, τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίαν διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἥκῃ, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας καὶ ἄρχοντας*

Dennoch bleibt in Plato's Gedanken immer noch ein Residuum von Besorgniss zurück, dass auch unter den angegebenen Bedingungen die Regierungsgewalt nicht vollständig gesichert sei. Es beweist dieser Umstand, dass die allgemeine Schätzung, welche unter den sogenannten Gütern namentlich dem Besitze der Macht zu Theil wurde, in Athen eine ausserordentliche Grösse muss erreicht gehabt haben, und ausserdem, dass Plato den Uebergang vom vernünftigen zum unvernünftigen Gebrauche der Macht bei der allgemeinen Schwäche, welche die griechische Natur bis dahin gezeigt hatte, wonach schon Sokrates sagte, es sei schwer, im Besitze der Macht gut zu bleiben, auch bei seinen Archonten ebenso für möglich hielt, wie bei anderen Menschen. Um solche immer noch vorhandene Möglichkeit eines Missbrauchs der Macht, wodurch schliesslich auch die beste Verfassung, also die eigentliche Aristokratie, ebenso wie die schlechteste Verfassung, nämlich die Demokratie, in eine Tyrannis umschlagen würde, gründlich zu beseitigen, kennt Plato kein Mittel, das in äusserlichen Formen und Einrichtungen läge, sondern nur ein einziges, das da liegt, wo schliesslich in allen Fällen die letzte Sicherheit für ein vernünftiges Zusammenleben der Menschen überhaupt gesucht werden muss. Hierher, an diese Stelle, gehört nämlich der schon oben gelegentlich geäusserte Gedanke, dass die Obergewalt, der Besitz der Macht, nicht dürfe für ein Gut gehalten werden. Um den Regierenden alle Lust zu benehmen, über die vernünftige Schranke hinauszugehen, sagt Plato, kommt es darauf an, dass sie eine Lebensweise kennen, die besser ist und ihnen mehr gefällt, als der Besitz und Gebrauch der Herrschaft; und er will hiermit nichts Anderes sagen, als was wir schon wissen, dass nämlich in den Regierenden so viel wahrhafte geistige Bildung sein muss, als nöthig ist, um gegenüber den höheren Interessen des Denkens und der intellectuellen Beschäftigung überhaupt den Besitz der Gewalt eher für eine Last, als für ein Glück anzusehen. In diesem Sinne äussert er von seinen philosophisch gebildeten Archonten, dass ihre Amtsführung eine Gefälligkeit sei, die sie dem Staate erweisen, nicht eine Auszeichnung, die ihnen der Staat gewährt.[1] Man sieht also, dass Plato hiermit

ἑκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, καὶ οὕτως ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιούτους, ἀντικαταλιπόντας τῆς πόλεως φύλακας, εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν.

[1] A. a. O. p. 521. *Εἰ μὲν βίον ἐξευρήσεις ἀμείνω τοῦ ἄρχειν τοῖς μέλλουσιν ἄρξειν, ἔστι σοι δυνατὴ γενέσθαι πόλις εὖ οἰκουμένη. — Ἔχεις οὖν βίον ἄλλον τινὰ πολιτικῶν ἀρχῶν καταφρονοῦντα ἢ τὸν τῆς ἀληθινῆς φιλο-*

wiederum nichts Ungewöhnliches, sondern ganz dasselbe sagt, was die heutige Staatswissenschaft im Grunde auch sagt, wenn sie die letzte Garantie einer vernünftigen Regierung entweder in dem sittlichen und einsichtsvollen Charakter oder noch höher hinauf in einer religiösen Verpflichtung der Regierenden sucht, und der Sinn in dem platonischen, wie in dem modernen Ausdrucke ist, dass das sociale Verhältniss zwischen Regent und Regierten seine physische Gefährlichkeit nur durch den Einfluss einer gewissen höheren intellectuellen Macht verliert.

Endlich ergiebt sich aus der Parallele zwischen Individuum und Staat, sowie dem ihr zugehörigen Begriffe des Staatszwecks noch mit Nothwendigkeit eine Consequenz rücksichtlich der Stellung der höchsten Gewalt gegenüber allen anderen Factoren des Staats, wodurch, wie im Individuum, so auch im Staat die wahre und wirkliche Einheit gesichert ist. Allerdings drückt Plato sich in dieser Beziehung nicht mit voller Entschiedenheit aus; doch lässt sich der Gedanke, dem er am meisten zuneigt, deutlich genug erkennen. Einerseits steht es für ihn zwar fest, dass jede blos von der Anzahl der mit der Regierungsgewalt Begabten hergenommene Einrichtung, ob Einer oder Wenige oder Alle als Träger derselben gesetzt werden, als solche gleichgiltig ist, wenn überhaupt nur gut und vernünftig regiert wird. Allein dieser allgemeine Gedanke findet jetzt, nachdem Plato seine Gliederung der Bürgerschaft vollzogen hat, keine volle Anwendung mehr, sondern erheischt in Bezug auf die von ihm verlangte Archontenklasse eine besondere Beschränkung. Dass keine andere, als diese, die Regierung führen soll, ist klar, dennoch, obgleich ihre Zahl nicht genannt ist und auch nicht genannt werden konnte, fragt es sich sowohl, ob und wie unter ihnen die Archontate zu vertheilen sind, als auch, ob und wie die letzteren, abgesehen von ihrer Vertheilung, unter sich selbst einen Mittelpunkt in einer letzten massgebenden Stelle haben, wonach, wenn dies der Fall wäre, wir berechtigt sein würden, zu behaupten, dass Plato eine Monarchie gefordert hätte. Seine Aeusserungen sind nun der-

σοφίας; Οὐ. Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε μὴ ἐραστὰς τοῦ ἄρχειν ἰέναι ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή, οἵ γε ἀντερασταὶ μαχοῖνται. — Καὶ οὕτως ὕπαρ ἡμῖν καὶ ὑμῖν ἡ πόλις οἰκήσεται, ἀλλ' οὐκ ὄναρ, ὡς νῦν αἱ πολλαὶ ὑπὸ σκιαμαχούντων τε πρὸς ἀλλήλους καὶ στασιαζόντων περὶ τοῦ ἄρχειν οἰκοῦνται ὡς μεγάλου τινὸς ἀγαθοῦ ὄντος· τὸ δέ που ἀληθὲς ὧδ' ἔχει· ἐν πόλει ᾗ ἥκιστα πρόθυμοι ἄρχειν οἱ μέλλοντες ἄρξειν, ταύτην ἄριστα καὶ ἀστασιαστότατα ἀνάγκη οἰκεῖσθαι, τὴν ἐναντίους ἄρχοντας σχοῦσαν ἐναντίως.

artig, dass man annehmen muss, es habe zwar nicht blos der Gedanke eines monarchischen Regimentes Plato vorgeschwebt, sondern dieser Gedanke habe ihm auch als derjenige gegolten, wodurch die Einheit des Staatsindividuums am vollständigsten ausgedrückt werde, dennoch aber habe er andrerseits die Annahme einer Monarchie, die er nach seiner Weise eine Basilie, ein Königthum, nennt, in dem Sinne, dass die ganze Lebensdauer eines einzigen Individuums an eine monarchische Regierung gebunden werde, nicht für praktisch gehalten. Die platonischen Archonten werden aus der militärischen Klasse ausgeschieden oder vielmehr, sie erwachsen aus ihr durch den fortgesetzten Unterricht der Fähigeren, und aus ihrer Zahl selbst wiederum soll Einer nach dem Andern die Regierung des Staates übernehmen, wenn er an die Reihe kommt.[1] Dies deutet an, dass Plato ein zwar auch durch die Einheit der Zahl ausgedrücktes, aber doch mit einem Wechsel seiner Träger verbundenes einheitliches Regiment für das beste gehalten hat. Neben dieser, wir wollen sagen, persönlichen Einheit des Staats bemerkt man aber noch deutlich, dass Plato auch eine reale, sachliche Einheit desselben für unerlässlich gehalten hat. Wir erblicken diese Tendenz in der Stellung, welche die militärische Klasse der Bürger zu den Archonten und insbesondere zu dem regierenden Archonten einnimmt. Jene Klasse besteht nicht aus blossen Solda-

[1] A. a. O. p. 445. *Λέγω, ὅτι εἷς μὲν οὗτος ὃν ἡμεῖς διεληλύθαμεν πολιτείας ἂν εἴη τρόπος, ἐπονομασθείη δ' ἂν καὶ διχῇ· ἐγγενομένου μὲν γὰρ ἀνδρὸς ἑνὸς ἐν τοῖς ἄρχουσιν διαφέροντος βασιλεία ἂν κληθείη, πλειόνων δὲ ἀριστοκρατία. Τοῦτο μὲν τοίνυν ἓν εἶδος λέγω· οὔτε γὰρ ἂν πλείους οὔτε εἷς ἐγγενόμενος κινήσειεν ἄν τι τῶν ἀξίων λόγου νόμων τῆς πόλεως, τροφῇ τε καὶ παιδείᾳ χρησάμενος ᾗ διήλθομεν.* p. 412. *Τὸ δὴ μετὰ τοῦτο τί ἂν ἡμῖν διαιρητέον εἴη; ἆρ' οὐκ αὐτῶν τούτων οἵτινες ἄρξουσι τε καὶ ἄρξονται; Ὅτι μὲν πρεσβυτέρους τοὺς ἄρχοντας δεῖ εἶναι, νεωτέρους δὲ τοὺς ἀρχομένους, δῆλον; Καὶ ὅτι γε τοὺς ἀρίστους αὐτῶν; Καὶ τοῦτο. Νῦν δ', ἐπειδὴ φυλάκων αὐτοὺς ἀρίστους δεῖ εἶναι, ἆρ' οὐ φυλακικωτάτους πόλεως; Ναί . . . Ἐκλεκτέον ἄρ' ἐκ τῶν ἄλλων φυλάκων τοιούτους ἄνδρας, οἳ ἂν σκοποῦσιν ἡμῖν μάλιστα φαίνωνται παρὰ πάντα τὸν βίον, ὃ μὲν ἂν τῇ πόλει ἡγήσωνται ξυμφέρειν, πάσῃ προθυμίᾳ ποιεῖν.* p. 419. *Ἔστι τις ἐπιστήμη ἐν τῇ ἄρτι ὑφ' ἡμῶν οἰκισθείσῃ παρά τισιν τῶν πολιτῶν, ᾗ οὐχ ὑπὲρ τῶν ἐν τῇ πόλει τινὸς βουλεύεται, ἀλλ' ὑπὲρ αὐτῆς ὅλης, ὅντινα τρόπον αὐτή τε πρὸς αὑτὴν καὶ πρὸς τὰς ἄλλας πόλεις ἄριστ' ἂν ὁμιλοίη; Τίς, ἔφην ἐγώ, καὶ ἐν τίσιν; Αὕτη, ἦ δ' ὅς, ἡ φυλακική, καὶ ἐν τούτοις τοῖς ἄρχουσιν, οὓς νῦν δὴ τελέους φύλακας ὠνομάζομεν.* Diese Stellen sind mit der aus p. 540 schon angeführten Stelle zu verbinden, um zu erkennen, was Plato wollte.

ten und treibt auch nicht blos kriegerische Beschäftigungen, sondern ihre Mitglieder sind wissenschaftlich gebildete und mit den Wissenschaften stets im Zusammenhange bleibende Bürger. In ihnen ist also die physische Macht mit der Einsicht und Intelligenz verbunden gedacht, und dennoch — regieren sie nicht. Wer andrerseits aus dieser Klasse heraustritt, behält das wissenschaftliche Leben bei, lässt aber die militärische Beschäftigung fallen und — regiert, und zwar so, dass nun das Militär nicht blos seine physische Macht, sondern auch seine Einsicht der jetzt machtlosen, unmilitärischen Intelligenz des Archonten unbedingt unterzuordnen hat. In dieser nach der einen Seite gewahrten Verbindung zwischen physischer Macht und Intelligenz und der nach der anderen Seite angeordneten unbedingten Unterwerfung der ersteren unter die letztere, wodurch der Einfluss der Waffen von dem Gebiete der Staatsregierung ausgeschlossen sein soll, erblicken wir den radicalsten Eingriff politischer Reform in das bis dahin gegoltene Verfahren, und wiederholen die Ansicht, dass Plato in diesem Vorschlage das allein geeignete Mittel hat andeuten wollen, seine Vaterstadt aus dem wüsten demokratischen Treiben auf die Bahn eines geordneten und glücklichen Staatslebens zurückzuführen.

Anmerkung. Der Verfasser hat in seiner Darstellung der platonischen Ethik und Politik absichtlich keine Stelle aus der unter Plato's Namen gehenden Schrift von den Gesetzen gebraucht. Obgleich Zeller der in seinen platonischen Studien gegebenen gründlichen Untersuchung, wodurch er zu der Folgerung gelangte, dass diese Schrift von Plato nicht könne verfasst sein, in seiner Geschichte der Philosophie der Griechen nicht mehr hinreichende Beweiskraft beilegt, sondern sich zu der Ansicht neigt, dass dieselbe allerdings eine Arbeit Plato's sei, so kann der Verf. doch seinerseits den Versuch dieses Gelehrten, die ausserordentlichen sachlichen und formalen Differenzen und Widersprüche zwischen der Schrift von den Gesetzen und den übrigen als ächt platonisch angesehenen Werken erklärlich zu finden, nur für weniger beweisend halten, als jene Argumentation, durch welche die Unächtheit gefolgert wurde. Um die Ansicht, Plato sei der Verfasser, plausibel zu machen, ist Zeller genöthigt, eine „tiefgehende Veränderung der Denkweise“ Plato's anzunehmen, und vorauszusetzen, dass „die freudige Selbstgewissheit und Freiheit des Philosophen hier einer trübseligen und schwunglosen Aengstlichkeit gewichen sei, die, an der praktischen Kraft des wissenschaftlichen Denkens verzweifelnd, sich von diesem auf den religiösen Glauben zurückgezogen habe.“ (A. a. O. S. 327.) Man muss fragen, was solche rein subjective und willkührliche Voraussetzungen, die das zu Beweisende schon in sich haben, gegenüber den sachlichen Gegengründen, die Zeller auch selbst bei seiner neuen Auf-

fassung nicht los werden kann, bedeuten wollen? Ganz abgesehen von der Frage nach der Aechtheit der Schrift, ist so viel gewiss, dass dieselbe rücksichtlich Dessen, was sie Uebereinstimmendes mit der Lehre Plato's enthält, nichts weder zu deren genauerem Verständniss noch zu ihrer Erweiterung beiträgt, und rücksichtlich des übrigen Theiles die Bedeutung nicht hat, dass eine Geschichte der Ethik ihr eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen veranlasst sein müsste.

DRITTER THEIL.

XENOPHON.

ERSTES KAPITEL.

Motivirung und allgemeine Charakteristik der xenophontischen Ethik.

Die vielseitige Persönlichkeit des Sokrates, in welcher das sittliche, intellectuelle und religiöse Element in gleicher Stärke ausgeprägt war und eine immerwährende Beziehung auf das wirkliche Leben vorherrschte, um es mit dem Jenseit in die beste Verbindung zu bringen, hat den natürlichen Effect gehabt, dass sie gewaltig abstiess und ebenso heftig anzog und wiederum unter den Angezogenen, je nach der Beschaffenheit der individuellen Coefficienten, bei aller Homogeneität der Ursache doch verschiedene Richtungen des Geistes hervorbrachte oder beförderte. Diese Verschiedenheiten werden in der allgemeinen Geschichte der griechischen Philosophie gewöhnlich dadurch ausgedrückt, dass man einen Theil von des Sokrates Schülern sich als gebildete Männer im Kreise der Ihrigen und des Lebens verlieren, Andere das Erlernte zu praktischen Zwecken verwerthen, noch Andere weniger bekannte, aber unter der Mitwirkung nicht sokratischer Gedanken entstandene metaphysische Theorien aufstellen oder eine einseitige ethische Richtung verfolgen lässt, während Plato im Grunde allein den inneren Gehalt des ganzen Sokrates ererbt, ihn mit seinem eigenen Geiste befruchtet und zu dem originellen Bau eines philosophischen Systems fortentwickelt haben soll. Der Unterschied zwischen Plato und der vor ihm angedeuteten Klasse sokratischer Schüler wird insbesondere noch da-

durch bezeichnet, dass man nur Plato einen vollkommenen Sokratiker, die Anderen unvollkommene Sokratiker nennt, als welche Antisthenes oder überhaupt die Cyniker, Aristipp oder überhaupt die Cyrenaiker, Euklides oder überhaupt die Megariker und endlich Phädo oder überhaupt die Elier gelten.

Für die Ethik bieten die meisten dieser sokratischen Schulen, soviel wir von ihnen wissen, äusserst Weniges dar und dieses Wenige ist überdies in scientifischer Hinsicht höchst unbedeutend. Euklides, dessen Richtung sich Phädo anschloss, scheint, in einer gewissen Uebereinstimmung mit Plato, zwischen der ethischen Werthschätzung und dem metaphysischen Denken einen Zusammenhang oder vielmehr eine Identificirung erstrebt zu haben, indem er nur das Sein für das Gute und umgekehrt nur dieses für jenes anerkannte, weil nur dieses Beides, wie er meinte, den Charakter völliger und unwandelbarer Bestimmtheit an sich trage.[1]

Aristipp's Lehre ferner, wenn man ihn überhaupt für einen Sokratiker gelten lassen will, hat in unserer Darstellung schon früher zum Theil ihren Platz gefunden. Zur Ergänzung ist nur zu bemerken, dass die Ansicht seiner Schule, das Gute sei die Lust und diese das allein zu Erstrebende, mit Sokrates insofern einen Zusammenhang behielt, als sie dessen Satz, dass die ethische Bestimmtheit des Handelns in der Einsicht und dem Wissen liege, wenigstens formaliter anerkannte. Diese Anerkennung verräth sich insofern, als die Cyrenaiker theils die Lust ihrer Natur nach zu definiren und zu unterscheiden suchten, theils auf eine Methodik bedacht waren, sich der Lust sowohl durch ein inneres Verhalten der Seele, wie durch eine im Sinne der Schule verständige Benutzung der äusseren Umstände in dem jedesmaligen Augenblicke, auf den allein die Werthbestimmung bezogen wurde, zu versichern, und andrerseits eine Reihe von physiologischen oder psychologischen Sätzen aufstellten, durch deren Kenntniss das die Lust in jedem Augenblicke erstrebende Verhalten und Handeln noch mehr gesichert werden, also jene Methodik eine scientifische Unterstützung erhalten sollte.[2] Man be-

[1] Cic. Acad. Quaest. II, 42 (Megarici) id bonum solum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper.

[2] Sext. Emp. ed. Becker. S. 192, 11. *Δοκοῦσι δὲ κατά τινας καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Κυρήνης μόνον ἀσπάζεσθαι τὸ ἠθικὸν μέρος, παραπέμπειν δὲ τὸ φυσικὸν καὶ τὸ λογικὸν ὡς μηδὲν πρὸς τὸ εὐδαιμόνως βιοῦν συνεργοῦντα· καίτοι περιτρέπεσθαι τούτους ἔνιοι νενομίκασιν ἐξ ὧν τὸ ἠθικὸν διαιροῦσιν εἴς τε τὸν περὶ τῶν αἱρετῶν καὶ φευκτῶν τόπον καὶ εἰς τὸν περὶ τῶν παθῶν καὶ*

merkt hierbei deutlich, wie der sokratische Begriff der Einsicht und des Wissens, der auf die innere, logische Natur jeder Sache basirt war und eben deshalb einen allgemeinen vernünftigen Sinn hat, bei den Cyrenaikern sich in den Begriff blosser Klugheit umgewandelt hat, insofern unter Klugheit nichts Anderes zu verstehen ist, als die Benutzung des Verstandes zum Zwecke der Befriedigung egoistischer Interessen.[1] In Berücksichtigung dieser formalen Ausbildung an sich wenig gehaltvoller Gedanken lässt sich denn allerdings behaupten, dass die Cyrenaiker zu allererst den sogenannten Hedonismus begründet d. h. eine Art von Anweisung gegeben haben, wie der Mensch es anfangen soll, in jedem Augenblicke seines Lebens möglichst vergnügt zu sein oder, allgemein gesagt, sich am besten zu befinden.

Antisthenes endlich oder überhaupt die Cyniker scheinen auf dem ethischen Gebiet in doctrineller Hinsicht noch weniger, als die Cyrenaiker, geleistet zu haben, obwohl, da uns die Schriften derselben leider nicht erhalten sind, sich Gewisses hierüber auch nicht behaupten lässt.

Abgesehen aber von der scientifischen Mangelhaftigkeit, haben die Lehren gerade der beiden zuletzt genannten Schulen aus einem allgemeineren Gesichtspunkte doch eine grosse Bedeutung. Aristipp oder der Hedonismus repräsentirt in der Culturgeschichte die Macht jenes Triebes, das Leben, so lange es da ist, zu geniessen und die sichere Freude des Augenblicks der Unsicherheit auch der süssesten Hoffnung auf die Zukunft vorzuziehen. Dieser Trieb findet seine Anhänger und Vertheidiger vorzugsweise in Zeiten, in denen gesellschaftliche Zerrissenheiten bei obwaltendem Mangel an einer determinirenden geistigen Strömung edler und idealer Art, wie sie allein Kunst, Religion und Wissenschaft mit ihren Ideen erzeugen und erhalten können, die Urtheile der Menschen verwirren, und die festen Zielpunkte, die im Schönen, Guten, Wahren und Göttlichen liegen, ihren Augen entrücken. Er verbindet sich dann bald mit der Rohheit und physischen Brutalität, bald mit der Oberflächlichkeit und vornehmen Frivolität eines scheinbaren Wissens und eines falsch

ἔτι εἰς τὸν περὶ τῶν πράξεων καὶ ἤδη τὸν περὶ τῶν αἰτίων καὶ τελευταῖον εἰς τὸν περὶ τῶν πίστεων. ἐν τούτοις γὰρ ὁ περὶ αἰτίων τόπος, φασίν, ἐκ τοῦ φισικοῦ μέρους ἐτύγχανεν, ὁ δὲ περὶ πίστεων ἐκ τοῦ λογικοῦ.

[1] Diog. L. II, 91. *Τὴν φρόνησιν ἀγαθὸν μὲν εἶναι λέγουσιν, οὐ δι' ἑαυτὴν δὲ αἱρετὴν ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξ αὐτῆς περιγινόμενα.* Andere Stellen bei ZELLER a. a. O. Th. 2. S. 132.

geleiteten Geschmackes, bald mit einer vorsichtigen und abwägenden Klugheit. Ebenso verständlich ist es, dass jeder Versuch, die Sprache dieses Triebes in eine Doctrin zu bringen, sich am liebsten mit solchen Vorstellungen associirt, welche auch auf dem theoretischen Gebiete jede höhere leitende Idee beseitigen, also mit atomistischen und materialistischen Theorien, mit blos mechanischer Weltansicht, mit rein sensualistischer Psychologie und einer grob sinnlichen Physiologie. Was Aristipp und seine Schule von der Empfindungs- und Denkweise dieses Triebes zum ersten Ausdruck brachten, haben Epikur und die Epikureer im Alterthum, und später die sensualistischen Schulen, sowie Memoiren und Romane fortgesetzt und in mannigfaltigen Formen weitergebildet. Obgleich der Sinn aller Formeln, in denen der Hedonismus oder die trivialste aller Glückseligkeitslehren sich ausspricht, so einleuchtend irrthümlich und unhaltbar ist, dass unter Verständigen die Widerlegung überflüssig wird, so dauert seine Macht doch noch jetzt als eine sociale Calamität fort und wird mit denjenigen Kräften, welche auf die Beseelung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft durch die höheren Ideen hinarbeiten, noch lange unter dem Beifall aller Weltmenschen in Opposition verbleiben.

Antisthenes dagegen und überhaupt die Cyniker vertreten den Gegensatz, welchen Urtheil und Wille zu den gewöhnlichen Gütern des Lebens und deren Genusse annehmen, sobald der Geist einmal den Unterschied zwischen diesen und den absoluten Gütern nicht blos erkannt, sondern entweder vorsätzlich und bewusstvoll oder durch unwillkührliche Hingabe zu seinem inneren Lebensprincip erhoben hat. Dieser Gegensatz war schon in Sokrates deutlich und kräftig hervorgetreten und von ihm nicht blos reflectirend geltend gemacht, sondern auch durch sein äusseres Verhalten, durch die That, durch seine ganze Lebensweise ausgeprägt. Während er aber in Sokrates seine Wirkung nicht weiter ausdehnte, als nur, dass durch ihn die freie, höhere intellectuelle Action vor jeder Störung von Seiten der Lust und deren Anreizungen, sowie von Seiten irgend eines der gewöhnlichen Güter bewahrt wurde, erhielt er in Antisthenes eine positive Geltung und wurde, statt blos ein Diener der Vernunft zu sein, gleichsam an deren Stelle gesetzt und zum Herrscher erhoben. Diesen Sinn erblicken wir in den Worten, dass es bei der Tugend nicht sowohl auf logische Verstandesbildung, Kenntnisse und Wissen überhaupt, als vielmehr auf das factische Verhalten, auf standhafte Abwehr alles Ueblen, auf Stärke des Wollens und

den Besitz der Autarkie, also auf innerliche und äusserliche Selbstgenüge ankomme.[1] Es ist nicht zu verwundern, dass, wenn einmal das wissenschaftliche Element in der Ethik die Hauptsache zu sein aufhört, der genannte Grundgedanke sich sowohl den geistigen Interessen, wie dem Leben allmälig immer abstossender gegenüber stellt, je weniger sein Anhänger von individueller Disposition für höheres Wollen und Handeln oder je mehr von egoistischem Dünkel und stolzer Dummheit mitbringt. Während eine solche Wendung die Lehre des Antisthenes schon in dem bekannten Diogenes im Fasse und anderen Cynikern wirklich genommen hat, beweist jedoch andrerseits der spätere Stoicismus, dass derselbe Grundgedanke auch einer würdigeren, ja selbst einer erhabenen Verwerthung zugänglich ist.

Stellt man die so eben kurz angedeuteten Richtungen der einseitigen sokratischen Schulen nochmals ihrem gemeinsamen Ursprunge, Sokrates, gegenüber, so drücken sie, mit Ausnahme des Euklides und Phädo, die Fortwirkung jenes uralten und noch von Plato namentlich urgirten Postulates aus, dass eine ethische Lehre auch eine bestimmte ethische Lebensweise erwirken müsse. Insofern dieses Postulat nicht weniger von Aristipp, als von Antisthenes seine Erfüllung erhielt, sogar viel mehr, als es von Seiten der Ethik des hervorragendsten Sokratikers, Plato's, geschehen ist, der in dieser Beziehung, wenigstens im Alterthum selbst, eine derartige Wirkung nicht hervorgebracht hat,[2] wird gerade auch hierdurch wiederum die ausserordentliche Bedeutung des Sokrates in ein neues Licht gestellt. Es ist die Meinung, mit anderen Worten, dass in den genannten Schulen sich diejenige Seite des Sokrates fortsetzte, wonach er selbst sein Leben den Menschen und Dingen gegenüber so regelte und führte, wie es seiner Einsicht und dem Masse seiner Werthschätzung entsprach, also als ein Weiser, nicht im scientifischen, sondern im praktischen Sinn, der von seinem besseren Einsehen auch die Frucht in dem Besitze eines zufriedenen und glücklichen Lebens geniesst. Dass Aristipp und seine Anhänger den von dieser

[1] Diog. L. VI, 11. *Αὐτάρκη γὰρ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν, μηδενὸς προςδεομένην ὅτι μὴ Σωκρατικῆς ἰσχύος . . . τήν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων . . . ἐρωτηθεὶς τι τῶν μαθημάτων ἀναγκαιότατον, ἔφη „τὸ κακὰ ἀπομαθεῖν.“*

[2] Eine solche Wirkung der platonischen Philosophie erfolgte gewissermassen noch im funfzehnten Jahrhundert unter den Mitgliedern der platonischen Gesellschaft in Florenz.

sokratischen Weisheit und Persönlichkeit ausgehenden Eindruck anders fassten und verwertheten, als Antisthenes und seine Nachfolger, und zwar fast im entgegengesetzten Sinn, ändert an der Sache selbst nichts, insofern die Gedanken, in welchen Sokrates seine Lebensweisheit aussprach, der individuellen Auffassung und Deutung, wie schon oben im Voraus erinnert wurde, keine unverrückbare Schranke setzen konnten. Sokrates hatte zu den Bildern, die schon von alten Weisen umliefen, in seiner Person das Bild eines neuen Weisen und einer entsprechenden Lebensart, die eben als die des Weisen für die glückliche galt, hinzugefügt und seiner Umgebung vor die Augen gestellt. An dieses Bild knüpfte wiederum Aristipp ein anderes und Antisthenes auch in seiner Weise ein anderes; ebenso wiederum später Epikur, wie die Stoiker ein anderes; und diese Reihe von Bildern des Weisen drückt für sich eine bestimmte Gestaltung der Ethik aus, welche sachgemäss mit derjenigen Gestalt der Ethik, die sich in der Reihe der Güter oder in den verschiedenen Definitionen des höchsten Gutes entwickelt hat, parallel läuft. Plato seinerseits hat, wie in einem früheren Abschnitte gezeigt ist, allerdings gleichfalls zwar einen Ansatz der Formirung seiner ethischen Gedanken zu dem Bilde des Guten im Sinn eines menschlichen Gutes d. h. menschlichen Glückes, sowie derjenigen Lebensweise gemacht, durch welche der Besitz dieses Gutes ebenso erworben, wie fortdauernd erhalten wird, und hätte an dieses Bild leicht auch die Zeichnung seines Weisen anschliessen können. Allein Plato's ganze Tendenz ist der weiteren Verfolgung dieser Richtung entgegen, theils weil er auch innerhalb der Ethik zu dialektisch und systematisch, theils zu sehr mit den grösseren Gestaltungen des ethischen Lebens im Staat beschäftigt war, welche seinen Blick über die Gränze des Individuums weit hinweglenkten.

Bei solcher theilweisen Homogeneität und Differenz jener Schulen, Sokrates gegenüber, vereinigen sie sich andrerseits noch sämmtlich in einer damit zusammenhängenden Eigenschaft, die nicht übersehen werden darf. Wir kennen nämlich an Sokrates noch eine andere Seite, welche am besten seine praktische Natur genannt wird. Schwärmerei und Ideologie waren seinem Verstande zuwider; sein Temperament war ein rüstiges und derbes und doch zugleich auch mit den Erfordernissen der Umgänglichkeit versehen. Er kannte die Menschen und das Leben, wie es war, und strebte ausdrücklich auf beide einzuwirken. Er sprach über alle Seiten und Verhältnisse

der Menschen und des Lebens, und wies überall, wovon er sprach, auf das Wesen der Sache hin und zeigte die Mittel, diesem gemäss zu handeln. Bei all seinem Verlangen aber, sich hierdurch nützlich zu machen, stand er nichts desto weniger zu den Menschen und zum Leben in einem Verhältnisse, das man weder sich anschliessend noch überhaupt freundlich nennen kann, dessen innerer Gegensatz vielmehr so einschneidend wirkte, dass er ihm schliesslich hat zum Opfer fallen müssen. Auch dieser Theil der sokratischen Person, ihrer Lehre und ihres Lebens findet nun in seinen Schülern und Anhängern eine Wiederholung und zwar wiederum modificirt nach den individuellen Eigenthümlichkeiten der letzteren. Eine Zufriedenheit zunächst mit dem Leben, wie es war, oder gar ein voller und eifriger Anschluss an dasselbe findet sich bei keinem seiner Schüler, wenn dieses Wort auf die philosophisch Beschäftigten beschränkt wird. Diese Unzufriedenheit aber hat bei ihnen ihre Grade. Bei Einigen, wie bei Euklides, Phädo und Aehnlichen, steigert sie sich zu einer Zurückgezogenheit, welche sich blos der intellectuellen Thätigkeit gewidmet zu haben scheint, obwohl sie dabei in socialer Hinsicht die gewöhnlichen Lebensformen mögen beibehalten haben. Antisthenes dagegen sagt diesen letzteren schon grössten Theils Lebewohl: er erscheint schon als ein halber Sonderling[1], woraus alsdann im Diogenes ein ganzer wurde. Aristipp, wie sehr er dem Scheine nach sich dem Leben anzuschliessen bemühte, that dies doch nicht, weil er mit ihm übereinstimmte oder gar, weil er es schätzte, sondern nur, um ein Minimum des Druckes davon zu erleiden oder ein Maximum des Genusses zu erschleichen; an sich waren ihm der Mensch und die menschlichen Angelegenheiten gleichgiltig, ja abstossend. Wiederum anders verhielt es sich mit Plato. Dieser Schüler setzte den intellectuellen Kampf, den Sokrates begonnen hatte, fort, theils durch Ausbildung der ethischen Begriffe zur Doctrin, theils als lehrender Reformator in den Richtungen des Unterrichts und der Politik, aber so, dass auch hier die Verneinung die Zustimmung überwiegt und ein thatsächlicher Anschluss an gegebene Verhältnisse und eine Mitbetheiligung dabei nicht sichtbar wird. Auf diese Weise hat mithin derjenige Factor in der Stellung des Sokrates zum Leben, der ihn von dem letzteren entfernte, während der andre ihn zum Leben hinzog, in allen genannten Schülern ein Uebergewicht be-

[1] Sehr charakteristisch ist in dieser Hinsicht, wie Xenophon in seinem Gastmahl die Grundsätze des Antisthenes vorträgt und dessen Lebensweise schildert.

kommen: ein Umstand, der, wenn er nicht auch eine Wirkung des anderen Factors neben sich hätte, leicht zu einer Missdeutung des sokratischen Einflusses Anlass geben oder wenigstens die Frage hervorrufen könnte, ob derselbe blos in der Individualität der genannten Männer seinen Grund gehabt habe.

Hier nun ist unser Gedankengang an die Stelle gekommen, wo das Motiv des dritten Theiles dieser Geschichte der griechischen Ethik liegt. Der Verfasser ist nämlich der Ansicht, dass die praktische Natur des Sokrates nicht blos in der reformatorischen Tendenz Plato's, sondern nach einer ihr vielleicht noch mehr entsprechenden Weise in demjenigen Schüler ihren Einfluss zu erkennen giebt, der auch als Mensch unter allen philosophisch thätigen Sokratikern dem Leben am nächsten geblieben ist und an dessen Begebenheiten und Verhältnissen sich am meisten betheiligt hat. Dieser Schüler ist kein andrer, als Xenophon, auf den gewöhnlich mehr die Historiker, als die Philosophen Rücksicht nehmen, dem der Verfasser aber in der Geschichte der griechischen Ethik glaubt einen nicht unbedeutenden Platz einräumen zu müssen, und zwar gerade in der Hinsicht, dass ihm Xenophon, um es kurz zu sagen, ebenso für den Fortbildner des fundamentalen Gedankens des Sokrates nach der Seite der angewandten Ethik gilt, wie Plato dessen Fortbildner nach der Seite ihres theoretischen Theiles war. Es wird zur Aufgabe des Nachfolgenden gehören, diesen Ausspruch zu bewahrheiten.

Zunächst kann, wenn man Xenophons Schriften aufmerksam durchliest, kein Zweifel darüber gehegt werden, dass seine Bildung specifisch eine sokratisch-philosophische ist und sich als solche sehr deutlich zu erkennen giebt. Allerdings wird diejenige Eigenthümlichkeit, welche man am ehesten hierbei voraussetzt und deren Nachweis man auch hier, wo Xenophons philosophische Begabung zur Sprache kommt, zuerst fordern möchte, in ihnen vermisst, nämlich sowohl das Hinstellen concreter Fragen, als auch deren durch successive Urtheile und Schlüsse herbeizuführende Beantwortungen, wie sich dieses Verfahren von Sokrates in prägnanter Weise auf Plato übertragen hat. Die Memorabilien, als die Schrift Xenophons, in der diese Eigenthümlichkeit noch am meisten sichtbar wird, darf der Verfasser seinerseits nicht zum Beweise für sich anführen, da er sie aus inneren wie äusseren Gründen für eine der glaubwürdigsten Darstellungen nicht xenophontischer, sondern speciell sokratischer Gedanken ansieht und als solche im Früheren benutzt hat.

Die übrigen Schriften aber, selbst solche, worin der Dialog vorkommt, wie das Gastmahl, die Oekonomik, Hiero, entwickeln ihre Gedanken niemals so, dass diese von einer Behauptung ausgingen und zu unbekannten Schlüssen durch analytische oder synthetische Urtheile fortschritten. Es wird von Xenophon eigentlich niemals Etwas bewiesen; er kennt keine Deduction, nicht einmal jenes vorzüglich sokratische Verfahren der Definition. So wahr dies ist, so darf dennoch hierin kein Mangel an philosophischer Begabung und Bildung erblickt werden, vielmehr ist gerade die Darstellungsart, die Xenophon hat, recht eigentlich seinem Standpunkte angemessen, nämlich dem, gewisse für wahr gehaltene principielle Annahmen in der Sphäre der Anwendung, also für die Praxis auszubreiten. Er schreibt so, als ob er in der Klarheit der Exposition, in der Zuversicht der Behauptung, in dem verständlichsten Uebergange von einem Gedanken zum anderen das Bedürfniss nach Begründung und Beweisführung gar nicht gefühlt hat und also auch seinem Leser nicht hat zum Bewusstsein kommen lassen wollen. Ein solches Verfahren ist ganz an seinem Platze, wenn der Gedanke nur durch die Deutlichkeit des Inhalts wirken und zugleich seine praktische Tragweite oder die Evidenz seiner Anwendbarkeit die Hauptsache sein soll. Xenophon ist also allerdings kein Theoretiker, der Principien aufstellt, aber er besitzt alle Vorzüge eines geübten Denkens, das sich über Fragen des Lebens und allgemeine Interessen ausspricht. Die Logik seines Verstandes zeigt sich besonders in der Uebersichtlichkeit und Anordnung des Stoffes, den er behandelt, kurz in natürlicher durchsichtiger Systematik. Ebenso wenig, wie er eine ethische Theorie aufstellt oder eine schon aufgestellte theoretisch ergänzt, — und er braucht dies nicht, da er die sokratische in seiner Weise als richtig annimmt, — erweitert er auch die Logik nicht; aber er benutzt die eine, um sie praktisch zu machen, und die andere, um hierbei sicher und regelrecht seinen Gegenstand abzuhandeln. So z. B. dient ihm, was überhaupt ein beliebtes Verfahren gewesen zu sein scheint, bei jeder Charakterzeichnung die Vierzahl der Tugenden als Schema, wie in der Cyropädie,[1] in der biographischen Skizze von seinem Freunde Agesilaos und sonst, und andrerseits als Beleg für seine geübte Systematisirung können die Schriften über den Caval-

[1] Eine Sammlung der hierher gehörigen Stellen in der Dissertation von P. Werner: Quae fuerit Xenophontis de rebus publicis sententia exponatur. Vratisl. 1851.

leriegeneral (Ἱππαρχικός), über die Jagd, über die Reitkunst, vorzüglich aber die Oekonomik dienen. Die letztere ist ein wahres Lehrbuch, welches in seiner Form bis in die einzelne Gliederung ganz fehlerlos genannt werden muss.

Dass Xenophon sich ganz anders zum Leben stellte, als die übrigen Schüler des Sokrates, hängt ohne Zweifel mit seinem Naturell und den individuellen Neigungen zusammen. Er ist einerseits auch historischer Schriftsteller, was darauf hindeutet, dass er mehr und mit lebhafterem Interesse, als Andre, auf die Tagesbegebenheiten und deren feineres Detail geachtet und darüber nachgedacht hat. Er ist andrerseits viel in der Welt umhergekommen, was allerdings namentlich auch von Plato gilt; allein bei beiden führte dazu nicht dasselbe Motiv. Xenophon scheint dazu entweder durch gewisse politische Reflexionen oder durch historische und geographische Wissbegierde oder durch sein starkes Ehrgefühl angeregt zu sein, wie sich zum Theil aus der von ihm selbst angegebenen Veranlassung, die ihn nach Asien zum jüngeren Cyrus und dann zur Mitbetheiligung an dem Feldzuge brachte, schliessen lässt.[1] Ausserdem war er eine ächt soldatische Natur im höheren Sinne, das heisst, klug, gewandt, tapfer, ausdauernd, scharfsehend, besonnen, beredt, geschickt zum Befehlen und zur Führung, von welchen Eigenschaften er die glänzendsten Beweise auf dem berühmten Rückzuge mit seinen Kampfgenossen gegeben hat. Dabei muss ohne Zweifel auch eine Neigung zum Herrschen und das Selbstbewusstsein in ihm erwachsen sein, dass er sich selbst zur Gründung eines eigenen staatlichen Gemeinwesens tüchtig und befähigt fühlte.[2] Es wird endlich von ihm gerühmt, dass körperliche und geistige Bildung bei ihm im schönsten Einklange gestanden haben, so dass er hierin zu seiner Zeit gewissermassen die Blüthe des Griechenthums gewesen ist. Ein solcher Mann neigt weniger zum speculativen Denken, als zum Handeln; er kann auch in körperlicher Hinsicht nicht müssig sein und benutzt selbst die Zeit persönlicher Zurückgezogenheit zu Geschäften, welche Anstrengung und Arbeit mit sich bringen. Xenophon war

[1] Xenoph. Anab. III, 1. Ἦν δέ τις ἐν τῇ στρατιᾷ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος, ὃς οὔτε στρατηγὸς οὔτε λοχαγὸς οὔτε στρατιώτης ὢν συνηκολούθει, ἀλλὰ Πρόξενος αὐτὸν μετεπέμψατο οἴκοθεν ξένος ὢν ἀρχαῖος· ὑπισχνεῖτο δὲ αὐτῷ, εἰ ἔλθοι, φίλον αὐτὸν Κύρῳ ποιήσειν, ὃν αὐτὸς ἔφη κρείττω ἑαυτῷ νομίζειν τῆς πατρίδος ... Φοβούμενοι δὲ τὴν ὁδὸν καὶ ἄκοντες ὅμως οἱ πολλοὶ δι' αἰσχύνην καὶ ἀλλήλων καὶ Κύρου συνηκολούθησαν· ὧν εἷς καὶ Ξενοφῶν ἦν.

[2] Xenoph. a. a. O. V, 6, 15.

ein guter Reiter, trieb mit gewisser Leidenschaftlichkeit die Jagd und verwandte viel Fleiss auf die Landwirthschaft. Was ein solcher Mann aber auch treibt, er fasst es zugleich immer wissenschaftlich, logisch, nachdenkend, erfinderisch, combinirend auf, eben weil er zugleich ein philosophisch gebildeter Geist ist.

Ohne Zweifel sind es vorzüglich diese letzteren Eigenheiten Xenophons gewesen, in denen ein Antrieb dafür lag, dass er als Schriftsteller mehrere praktische Doctrinen angriff, sie gleichsam begründet und in wissenschaftlicher Weise, so viel uns bekannt ist, zum ersten Mal abgehandelt hat, überhaupt Themata zur Sprache brachte, welche in solcher Weise bis dahin aus solchen Gesichtspunkten noch nicht erörtert waren. Ueber die Reitkunst hatte allerdings schon vor ihm ein Andrer geschrieben;[1] allein die Schrift, Hipparchikos betitelt, ist doch wahrscheinlich in ihrer Art die erste, wie auch die Abhandlung über die Jagd und ebenso die Oekonomik. Der Cavalleriegeneral ist eine militärische Schrift von politischer Bedeutung; sie betrifft ein staatliches Institut, erörtert die Frage der Disciplin, giebt taktische Regeln für eine bestimmte Truppe in Friedens- und Kriegszeiten, und behandelt diesen Gegenstand aus dem combinirten Gesichtspunkte des damaligen Kriegswesens und seiner Wichtigkeit für den Staat. Ebenso dürfen die Schriften von der Jagd und der Reitkunst nicht, wie dies heut zu Tage mit solchen Schriften gewöhnlich der Fall ist, blos vom Standpunkte einer praktischen Anweisung für Liebhaber aufgefasst werden; sondern, weil diese Beschäftigungen damals noch kein Handwerk und kein Erwerbszweig geworden waren, so konnte Xenophon den technischen Betrieb sowohl der Jagd, wie des Reitens im Lichte ethischer Zwecke auffassen: beide Beschäftigungen sind für ihn mehr, als für Plato, Erziehungsmittel, aus denen er wesentliche Folgen für die staatsbürgerliche Bildung und öffentliche Sitte erwartet und deren Anwendung er eben vorzüglich aus diesem Grunde empfiehlt. In der Oekonomik endlich zeigt sich Xenophon als der ächte Schüler des Sokrates, der die von seinem Lehrer in dieser Beziehung angeregten Gedanken in ihrer Wichtigkeit erkannt, sie weitergeführt und zu einer Doctrin ausgebildet hat, durch welche die praktische Philosophie der damaligen Zeit einen neuen Hauptheil erhielt. Selbst wenn Xenophon keine andere Schrift, als diese, geschrieben hätte,

[1] Xenoph. de re equestri c. I. *Συνέγραψε μὲν οὖν καὶ Σίμων περὶ ἱππικῆς, ὃς καὶ τὸν κατὰ τὸ Ἐλευσίνιον Ἀθήνησιν ἵππον χαλκοῦν ἀνέθηκε.*

würde er allein um ihretwillen in der Geschichte der antiken Ethik mit Auszeichnung genannt werden müssen. Abgesehen davon, dass wir in ihr, wie auch in der Abhandlung über Athens Einkünfte, die ersten Versuche allgemeiner Begriffsbestimmungen aus der politischen Oekonomie finden, giebt er in dieser Schrift dem Hause und der Privatwirthschaft, neben dem Staate und der Politik, die gebührende Stellung und zeigt sich durch die Art, wie er diesen Gegenstand behandelt hat, von einer Seite, die, wenn der Verfasser den von ihr erhaltenen Eindruck bezeichnen soll, gegenüber dem Staat eine ganz neue, unsrer eigenen Anschauung verwandte geistige Richtung im Privatleben andeutet. Die Mittheilungen aus den genannten Schriften im Nachfolgenden werden das Gesagte bestätigen.

Weist schon das Bisherige mit Sicherheit darauf hin, dass wir in Xenophon einen ethischen Schriftsteller besitzen, der darauf ausgeht, Das, was er von den principiellen Gedanken seines Lehrers erfasst hat, zur Ethisirung bestimmter, concreter Lebensverhältnisse und Beschäftigungen zu benutzen, und der hierdurch auch das Gebiet der angewandten Ethik gefördert und erweitert hat, so kommen noch zwei andere dasselbe Resultat ergebende Umstände dazu. Der eine liegt in der Art, wie sich bei Xenophon das ethische Urtheil ausspricht; der andre gerade in dem Verhältnisse, in welchem Xenophon, neben Plato, zu den sokratischen Principien steht.

Gesetzt, es werde das Sittliche, das ethisch Werthvolle, in der Tugend erblickt, so wird allerdings auch bei der theoretischen Untersuchung sowohl des Tugendbegriffes im Allgemeinen, wie der Begriffe der einzelnen Tugenden insbesondere, sich die Werthschätzung oder das beifällige Urtheil stets mit äussern, so lange nur in dem logischen Gehalte der Begriffe noch irgend Etwas von sittlicher Relation vorhanden ist. Selbst eine abstracte Erörterung der Tugend wird von ethischer Stimmung begleitet und kann sogar den Erfolg haben, dass, wer diese Erörterung führt oder vernimmt und in jene Stimmung versetzt ist, ihr allein den Masstab für seine sittliche Schätzung des Lebens, und die Beurtheilung der concreten Verhältnisse in Willen und Gesinnungen, in Worten und Handlungen zu entlehnen beschliesst. Dennoch aber folgt daraus nicht, dass er auf dem Gebiete dieser concreten Verhältnisse mit Sicherheit jenen Masstab gebrauchen und die ethischen Werthe in den Relationen wirklicher Willen, Gesinnungen und Handlungen mit voller Deutlichkeit wahrnehmen und mit Genauigkeit bestimmen wird. Es beruht hierauf ein Unterschied, der in der Ethik zu machen ist, nämlich zwi-

schen dem ursprünglichen, auf die allgemeinen sittlichen Ideen bezüglichen und dem abgeleiteten, auf die gegebenen Fälle bezogenen moralischen Urtheile, ein Unterschied, den auch jeder Gebildete festhält, wenn er die Kenntniss des Sittengesetzes der Anwendung dieser Kenntniss in Bezug auf die Frage, ob dem Gesetz genügt sei oder nicht, gegenüberstellt. Auch mit dem ethischen Schriftsteller wird es sich also in dieser Hinsicht verschieden verhalten, ob er mehr die Sprache des ursprünglichen sittlichen Urtheils oder des abgeleiteten, moralischen Urtheils redet. Bei Sokrates finden wir Beides gewissermassen verbunden; er suchte die Tugend als solche ihrem Wesen nach zu bestimmen und war andrerseits gleichzeitig ein immerwährender Moralist, d. h. ermittelte und machte erkennbar, seiner principiellen Definition der Tugend entsprechend, den ethischen Werth in den Tendenzen, Handlungen und Beschäftigungen der Menschen. Plato steht mehr auf der abstracten, als auf der concreten Seite und fasst das Leben mehr in seinen generellen Factoren und Unterschieden, als in der Singularität der Personen und Handlungen, weshalb auch in seinen Schriften so wenig Specielles aus der Zeitgeschichte berührt und unter die ethische Frage gestellt wird. Xenophon dagegen gleicht in gewisser Beziehung denjenigen modernen Schriftstellern, welche entweder als Historiker oder als Novellen- und Romanschreiber oder auch als Dichter von Bühnenstücken absichtlich Charaktere, Handlungen und Situationen entweder in der Geschichte aufsuchen oder in der Phantasie formiren, durch deren Darstellung und Verbindung sich das Ethische gleichsam verkörpert zeigt und dem Leser oder Zuschauer das moralische Urtheil abgenöthigt oder in seinem Namen vollzogen wird. Dennoch ist dieser Vergleich nicht ganz passend, weil, wie wenigstens der Verfasser die Sache ansieht, bei Xenophon das derartige Verfahren individuelle Wahrheit, Wirklichkeit und Natur, keineswegs eine gesuchte und blos künstlerisch geübte Form ist, die auch mit einer anderen Behandlung von demselben Schriftsteller vertauscht werden könnte. Nicht, als ob nicht auch Xenophon durch seine hierher gehörigen Schriften eine moralische Wirkung auf seine Zeitgenossen, auf Athener und Griechen überhaupt, beabsichtigt hätte, woran vielmehr gar nicht zu zweifeln ist, sondern in dem Sinne hält der Verfasser Xenophons Verfahren für ein ungesuchtes, zu seiner Natur gehöriges, weil seine ganze Anschauung und Auffassung des Lebens und der Geschichte, der Personen und der Begebenheiten keine andere an sich selbst ist, als eben die moralische. Dieses letztere

Wort wird hier aber natürlich allein in dem Umfange genommen, den Xenophon ihm giebt, mithin so, dass man darunter versteht, Xenophon habe, wie er als ächter Sokratiker dem leuchtenden Beispiele seines Lehrers darin zu folgen bemüht war, die sittliche Einsicht oder das die Tugend und die einzelnen Tugenden enthaltende Wissen geistig und körperlich an sich selbst zu einem factischen Ausdrucke zu bringen, so auch rücksichtlich fremder Lebensführung und Handlung, wie rücksichtlich der dabei betheiligten Einrichtungen und Verhältnisse immer zu allererst gefragt und geurtheilt, wie weit an ihnen und durch sie die sokratische Tugend eine Thatsache geworden sei. Indem man Xenophon in dieser Richtung auffasst, hat man Gelegenheit, eine für einen damaligen Schriftsteller auf diesem Gebiet bemerkenswerthe Specialisirung des moralischen Urtheils wahrzunehmen, und erblickt in den Distinctionen seiner Werthschätzung einen Zug, den wir auch an Sokrates hervorheben mussten und der unbedingt nur unter sokratischem Einflusse sich an Xenophon ausgebildet hat. Um das Gesagte anschaulich zu machen, sollen einige Einzelheiten hier Platz finden.

Fast in allen Schriften Xenophons tritt es zunächst merklich hervor, dass er einen ausserordentlichen Werth auf die praktische Frömmigkeit legt, wie sie sich in Gebeten, Opfern und anderen Observanzen ausprägt. Man hat nicht den geringsten Grund, an der vollen Aufrichtigkeit und Wahrheit der xenophontischen Frömmigkeit zu zweifeln, welche sich an keinen abstracten Begriff, an kein metaphysisches Wesen, sondern direct an die vaterländischen Götter wendet uud eine lebendige, sich hingebende Gesinnung ist.[1] Die Natur dieser Götter, obgleich Xenophon auch deren, so zu sagen, mehr physische Eigenschaften, wie Macht, Allwissenheit u. s. w., hervorhebt, repräsentirt ihm doch insbesondre den sokratischen Gedanken, dass das Wollen und Handeln des Menschen einer über seinen Verstand hinausgehenden, höheren Entscheidung bedarf, bei der sich der Handelnde unbedingt beruhigt und sich eines Schutzes für versichert hält, welcher der von Seiten des Menschen den Göttern gewidmeten Sorgfalt, Aufmerksamkeit und Verehrung proportio-

[1] Der Verf. hebt dies um so mehr hervor, da selbst ein Historiker, wie Schlosser, Universalhist. Uebersicht d. Gesch. d. a. W. Th. 1. Abth. 2. S. 149, der Sache den Schein giebt, als ob Xenophon sogar in der Anabasis den religiösen Glauben nur als ein kluges Mittel gebraucht habe, dem Eigensinn der Unverständigen eine Schranke zu setzen.

nal ist.[1] „Da ich eingesehen zu haben glaube, heisst es in der Oekonomik an der Stelle, wo Xenophon seine Tagesordnung schildert, dass die Götter Denen, welche in Unwissenheit darüber sind, was sie zu thun haben, oder sich nicht bemühen, ihre Schuldigkeit zu thun, auch nach Recht und Billigkeit versagen, glücklich zu sein, den Verständigen aber und Denen, welche ihrer besseren Erkenntniss auch nachzukommen streben, bald Glück gewähren bald nicht; so fange ich mit der Verehrung der Götter an und bemühe mich, es zu verdienen, dass mir, auf mein Gebet darum, Gesundheit und Kraft des Leibes, Ehre im Staat, Zuneigung der Freunde, eine ehrenhafte Lebensrettung im Kriege und Vermehrung meines Vermögens auf ehrliche Art zu Theil werde."[2] Ebenso hält er es im Cavalleriegeneral für die erste Pflicht, beim Amtsantritt opfernd die Götter anzuflehen, dass sie ihm gewähren, während der Amtsführung so zu denken, zu reden und zu handeln, wie es ihnen selbst am wohlgefälligsten, für ihn aber, für die Freunde und den Staat am angenehmsten, ruhmwürdigsten und nützlichsten sei.[3] Auch alle die in dieser Abhandlung gemachten Vorschläge stellt er unter die Bedingung der Approbation der Götter und schliesst ausdrücklich mit dem Gedanken, dass sich Niemand darüber wundern möchte, dass er in einer Schrift über das Kriegswesen so oft ein Handeln mit Gott gefordert habe, weil gerade im Kriege der Rath der Götter am wenigsten zu entbehren sei.[4] In der Erzählung seines berühmten persischen Kriegszuges bietet sich eine lange Reihe von Fällen

[1] Ausführlich über Xenophons religiöse Vorstellungen handelt Jac. Did. van Hoevell, Disquisitio inaug. de Xenophontis philosophia. P. 1. Xenoph de rebus divinis et moralibus sentent. exhibens. Groningae 1840.

[2] Xenoph. Oecon. c. 11. *Ἐπεὶ γὰρ καταμεμαθηκέναι δοκῶ ὅτι οἱ θεοὶ τοῖς ἀνθρώποις ἄνευ μὲν τοῦ γιγνώσκειν τε ἃ δεῖ ποιεῖν καὶ ἐπιμελεῖσθαι ὅπως ταῦτα περαίνηται οὐ θεμιτὸν ἐποίησαν εὖ πράττειν, φρονίμοις δ' οὖσι καὶ ἐπιμελέσι τοῖς μὲν διδόασιν εὐδαιμονεῖν, τοῖς δ' οὔ, οὕτω δὴ ἐγὼ ἄρχομαι μὲν τοὺς θεοὺς θεραπεύειν, πειρῶμαι δὲ ποιεῖν ὡς ἂν θέμις ᾖ μοι εὐχομένῳ καὶ ὑγιείας τυγχάνειν καὶ ῥώμης σώματος καὶ τιμῆς ἐν πόλει καὶ εὐνοίας ἐν φίλοις καὶ ἐν πολέμῳ καλῆς σωτηρίας καὶ πλούτου καλῶς αὐξομένου.*

[3] Xenoph. Mag. equit. c. 1. *Πρῶτον μεν θύοντα χρὴ αἰτεῖσθαι θεοὺς ταῦτα διδόναι καὶ νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν ἀφ' ὧν θεοῖς μὲν κεχαρισμενώτατα ἄρξειας ἄν, σαυτῷ δὲ καὶ φίλοις καὶ τῇ πόλει προςφιλέστατα καὶ εὐκλεέστατα καὶ πολυωφελέστατα.*

[4] L. l. *Εἰ δέ τις τοῦτο θαυμάζει ὅτι πολλάκις γέγραπται τὸ σὺν θεῷ πράττειν, εὖ ἴστω ὅτι ἢν πολλάκις κινδυνεύῃ, ἧττον τοῦτο θαυμάσεται κ. τ. λ.*

dar, welche beweisen, dass Xenophon jene Forderung stets selbst erfüllt hat und von denen der eine besonders verdient, als Beleg zur Praxis seiner Frömmigkeit hervorgehoben zu werden. Xenophon hatte ein altes, früher einmal erbeutetes Pferd und erfuhr, dass dieses Thier ein der Sonne geheiligtes sei. Sobald er dies erfahren, schenkte er es einem persischen Dorfältesten, damit dieser es gut füttern und dann als Opfer schlachten möchte: er selbst nämlich fürchtete, es könnte ihm auf dem Marsche umkommen und dadurch dem Gotte das ihm Gebührende entzogen werden.[1] Selbst in der rein sachlichen Abhandlung über die athéniensischen Staatseinkünfte fehlt die religiöse Bezugnahme nicht, indem er auch hier den Werth seiner Vorschläge von einer Entscheidung der Götter abhängig macht, und, sobald diese erfolgt sei, es wiederum nur auf eine Ausführung „mit Gott" ankomme, um gewiss zu sein, dass die Lage des Staats dadurch besser und glücklicher werde.

Wie die Tugend der Frömmigkeit sich bei Xenophon durchgängig in Praxis ausbreitet, so gilt dies auch von der Gerechtigkeit, welche er oft in Fällen zur Anwendung bringt, wo es seinen Zeitgenossen gewiss nicht sehr geläufig war. Dass er unbedingten Gehorsam gegen die Gesetze des Staates, wie Sokrates, fordert, ein Verhalten, das er deshalb auch an seinem Helden Agesilaos rühmend hervorhebt, versteht sich von selbst. Auch dass er einen hohen Werth auf die Wahrhaftigkeit und Treue legt, überschreitet als Solches das Gewöhnliche nicht; wie er aber die Bedeutung dieser Seite der Gerechtigkeit für alle menschlichen Verhältnisse auffasst, will uns, damaligen Ansichten gegenüber, schon mehr, als gewöhnlich, bedünken.[2] Dahin ist auch das Urtheil zu rechnen, dass ihm nicht blos Treubruch und Verrath zwischen Griechen für eine Beleidigung der Götter gilt[3], sondern dass er das gegebene Wort, den Vertrag und den Eid auch selbst dem feindlichen Barbaren gegenüber will unverbrüchlich gehalten wissen. Auch dies hebt Xenophon nicht allein als eine preiswürdige Handlung an Agesilaos hervor, der seinen Rechtssinn dem meineidigen Tissaphernes gegenüber bewährte, sondern er macht das entsprechende Urtheil

[1] Anab. IV, 6.

[2] Hiero. c. 4. *Ἀλλὰ μὴν καὶ πίστεως ὅστις ἐλάχιστον μετέχει, πῶς οὐχὶ μεγάλου ἀγαθοῦ μειονεκτεῖ; ποία μὲν γὰρ ξυνουσία ἡδεῖα ἄνευ πίστεως τῆς πρὸς ἀλλήλους, ποία δ' ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ τερπνὴ ἄνευ πίστεως ὁμιλία, ποῖος δὲ θεράπων ἡδὺς ἀπιστούμενος; κ. τ. λ.*

[3] Xenoph. Agesilaus c. 1.

in seinen eigenen Situationen bei jeder Gelegenheit selbst geltend. In seiner ersten Rede, die er nach der Schlacht bei Kunaxa in jener Nacht, wo ein Traumgesicht ihn zum Handeln aufgefordert hatte, an seine Kriegskameraden hält, um sie aus der Verzweiflung zur kühnen That zu entflammen, weist er auch auf das Gewicht hin, welches die von ihnen dem meineidigen Feinde selbst in der bedrücktesten Lage gehaltene Treue bei den Göttern unbedingt zu ihren Gunsten in die Wagschaale legen werde. In einem andern Falle scheut er selbst einen Streit mit seinem Freunde Cheirisophos nicht, weil dieser einen Wegweiser, dem eine gute Behandlung versprochen war, ohne Grund schlägt. In der merkwürdigen Rede, welche Xenophon zu jener Zeit an seine Kameraden hielt, als diese, schon in der Nähe griechischer Pflanzstädte an der Südküste des schwarzen Meeres angelangt, die frühere Mannszucht zum Theil aufgegeben und in dem Wahn, dass sie von Xenophon mit List an einer rascheren Heimkehr in's Vaterland gehindert würden, selbst gegen diesen ihren Retter ein übles Betragen angenommen hatten, entwickelt er Grundsätze, welche auf's Deutlichste sowohl die intensive Wärme, als auch die feine Articulation seines Rechtsbewusstseins zu erkennen geben. Nicht blos, dass er sich, ohne alle Spur von Rachlust gegen seine intriganten Gegner, Schritt vor Schritt in hochherziger Weise auch gegen alberne Vorwürfe mit Ruhe vertheidigt, geht er zuletzt mit der Kühnheit seines aufgereizten Rechtssinnes sogar zu einem Angriffe auf die Heeresversammlung selbst über, stellt unter starkem Tadel der von dem anarchischen Theile derselben an Landeseingeborenen verübten Frevelthaten den Werth der Gesetzlichkeit und einer festen Rechtsordnung ins hellste Licht und schliesst mit Worten, aus denen hervorgeht, dass dieser Werth ihm über eine blos kluge Reflexion weit hinausreichte. „Wenn Euch ein solches Verfahren, schliesst er, mehr das von Thieren, als von Menschen zu sein scheint, so macht demselben ein Ende; wo nicht, so bedenkt, wie wir, Gottloses verrichtend, sollen mit Ruhe den Göttern opfern können? . . Doch nein, ich weiss, dass wir selbst, wo wir Andere so würden handeln sehen, sie nur verruchte Menschen nennen würden!“ [2]

[1] Anab. III, 1. *Ἀγωνοθέται δ' οἱ θεοί εἰσιν, οἳ σὺν ἡμῖν, ὡς τὸ εἰκός, ἔσονται. Οὗτοι μὲν γὰρ αὐτοὺς ἐπιωρκήκασιν· ἡμεῖς δὲ πολλὰ ὁρῶντες ἀγαθὰ στεῤῥῶς αὐτῶν ἀπειχόμεθα διὰ τοὺς τῶν θεῶν ὅρκους· ὥστε ἐξεῖναί μοι δοκεῖ ἰέναι ἐπὶ τὸν ἀγῶνα πολὺ σὺν φρονήματι μείζονι ἢ τούτοις.*

[2] Anab. V, 7. Vgl. die meisterhafte Schilderung dieser Situation in Gro-

Noch vielfacher zeigt sich die Gliederung seines moralischen Urtheils im Agesilaos. Nachdem er gleich im Anfang den Gedanken hervorgehoben hat, dass Agesilaos schon **bevor** er zur Regierung kam, König zu werden, auch **würdig** gewesen sei, bemerkt er mit Nachdruck das humane Verfahren dieses Feldherrn gegen die Gefangenen, insbesondere auch gegen die Kinder und Altersschwachen, seine verständige Versöhnlichkeit gegen unterworfene Städte, die in ihm vorwaltende Vereinigung der Tugenden der Gottesfurcht, der Tapferkeit, des Gehorsams gegen die Staatsgesetze, der Vaterlandsliebe und der Selbstbeherrschung.[1] Nicht weniger ist beachtet seine Rechtlichkeit in allen Geschäften, namentlich bei Geldsachen, seine Freude, Andern zu nützen, sowie seine Dankbarkeit. Hierbei spricht Xenophon die allgemeine Reflexion aus, dass, wer seine Wohlthaten verkaufe oder nur aus Eigennutz wohlthätig sei, einem Solchen sich auch der Empfänger der Wohlthat nicht für verpflichtet erachte, während Demjenigen, der ohne auf Gegenleistung zu rechnen wohlthätig sei, der Empfänger der Wohlthat auch gern diene, nicht blos weil ihm wohlgethan sei, sondern auch weil er im Voraus gewürdigt war, ein Pfand des Dankes bei ihm niederzulegen.[2] Vorzüglich hoch stellt er seine frugale, nüchterne, einfache, keusche, abgehärtete, immer rührige Lebensweise[3], seine praktische Weisheit im Kriege gegen die eigenen Soldaten, wie gegen den Feind, und zur Friedenszeit gegen die eigenen Bürger. Dann wird die allgemeine vaterländische Gesinnung erwähnt, welche Griechenland im Ganzen umfasst und es mit Wehmuth sieht, dass Griechen gegen Griechen streiten, während sie, friedlich vereint, glücklich und stark, ja, Sieger

TE's Geschichte Griechenlands B. 5. S. 108. Nur stimmen wir der Neigung dieses Schriftstellers, Xenophons Vorzüge und geistige Ueberlegenheit wiederum der Demokratie zu Gute zu rechnen, nicht bei.

[1] XENOPH. Agesilaos. c. 1, 36, eine Stelle, die zugleich auch das starke Gefühl der Vaterlandsliebe in Xenophons Seele zu erkennen giebt.

[2] L. l. c. 4, 4. *Εἰ γὰρ ἐπώλει τὰς χάριτας ἢ μισθοῦ εὐεργέται, οὐδεὶς ἂν οὐδὲν ὀφείλειν αὐτῷ ἐνόμισεν· ἀλλ᾽ οἱ προῖκα εὖ πεπονθότες, οὗτοι ἀεὶ ἡδέως ὑπηρετοῦσι τῷ εὐεργέτῃ καὶ διότι εὖ ἔπαθον καὶ διότι προεπιστεύθησαν ἄξιοι εἶναι παρακαταθήκην χάριτος φυλάττειν.*

[3] Lehrreich zur Charakteristik der Zeit ist, was Xenophon von dem Verhältnisse des Agesilaos zu einem schönen Knaben erzählt. X. trägt seine Erzählung, wodurch er die Sittenreinheit seines Helden darthun will, in diesem Falle „der Verwunderung wegen“ vor und weil die Sache von Vielen bezweifelt werde. Er selbst allerdings wisse auch, fügt er hinzu, *ὅτι πολὺ πλέονες τῶν πολεμίων ἢ τῶν τοιούτων δύνανται κρατεῖν.*

über alle Barbaren sein könnten.[1] Auch die geselligen Tugenden treten vor Xenophons Auge aus einander, wie die Leutseligkeit, Theilnahme an Frohsinn und Scherz, Bescheidenheit u. s. w.[2] Alle diese und andere moralische Relationen, die wir übergehen, werden hier nicht in abstracter, sondern in dem Erlebniss, in der Handlung, in den Worten, im Betragen, also immer an einem concreten Falle gefunden, nachgewiesen und in ihrem Werthe geschätzt.

Lässt sich also behaupten, dass Xenophon die Tugendlehre gleichsam in Beispielen abhandelt und zeigt er eben wiederum auch hierdurch, dass er auf dem Standpunkte der angewandten Ethik steht, d. h. die sokratischen Principien, ohne sich weder in begriffliche Exposition noch mögliche theoretische Erweiterung oder Abänderung derselben einzulassen, als im Einzelnen wieder erkennbar darstellt: so hängt nun endlich diese Richtung Xenophons auch gerade mit der Auffassung jener Principien auf's Engste zusammen, und es kommt darauf an, diese jetzt besonders zu charakterisiren und daraus das Motiv für den doctrinellen Inhalt seiner angewandten Ethik und unsrer Exposition derselben herzuleiten. Es bedarf dazu nur der Erinnerung vorzugsweise an folgende sokratische Sätze.

In dem Kapitel, worin die Ethik des Sokrates entwickelt ist, wurde unter Anderem als ein Bestandtheil derselben der Gedanke nachgewiesen, dass das ethische Handeln vollständig mit dem Wissen der zum Gebiete der Handlung gehörigen Momente zusammenfalle oder dass die Tugend sowohl im Allgemeinen, wie im Besonderen eine Wissenschaft und ein Erkennen sei. Mit diesem Gedanken war zugleich einerseits sowohl das Können, Wollen und Handeln gesetzt, als auch die Folgerung in Verbindung gebracht, dass der allgemeine dem Menschen einwohnende Trieb nach einem glücklichen Wohlbefinden (Eudämonie) unbedingt in jedem Falle durch das der richtigen Einsicht entsprechende Handeln seine Befriedigung finde. Diese Folgerung drückte sich ferner darin aus, dass die Begriffe der Tugend, der Glückseligkeit, des Guten, Nützlichen und Erspriesslichen bei Sokrates gewissermassen synonym wurden, indem jeder von ihnen auf die Zusammengehörigkeit des Handelns mit der Einsicht hinweist und es einerlei ist, ob man den Grund mit dem Namen der Folge oder diese mit dem Namen des Grundes benennt, sobald nur,

[1] L. l. c. 7.

[2] L. l. c. 9. Hier ist die Parallele zwischen einem Perserkönig und einem Spartanerkönig besonders interessant.

wo das Eine ist, niemals auch das Andre fehlt. Sokrates suchte diese Gedanken, wie gleichfalls nachgewiesen ist, auf dem ganzen ethischen Gebiet zu bewahrheiten, ebenso sehr da, wo er von den gewöhnlichen Geschäften des Lebens, als wo er von dem Verfahren des tapferen oder gerechten Mannes sprach.

Ferner ist an der genannten Stelle hervorgehoben, dass Sokrates den ethischen Zweck, die Eudämonie, in seiner alleinigen und unmittelbaren Abhängigkeit von der Intelligenz und dem hierdurch determinirten Handeln in gleichem Sinne nicht blos auf den einzelnen Menschen, sondern ebenso auch auf Haus und Hof, auf Land, Stadt und Staat bezog und sich ihm hierdurch die Gesammtheit menschlichen Thuns in ein System ethischer Kreise zerlegte, welche sämmtlich wiederum in einem noch grösseren zusammenliefen. Jeder Mensch, sagte Sokrates, hat in der Gesellschaft ein gewisses Geschäft oder soll es haben und vertritt ein Gebiet ihm zugehörigen Handelns, nicht blos insofern er ein Besonnener, Tapferer, Gerechter und Gottesfürchtiger, sondern auch insofern er ein Schmidt oder Zimmermann, ein Landwirth oder ein Redner, ein Feldherr oder ein Staatsmann, ein Freund oder ein Hausherr ist. Wie weit von ihm die logische, wahre Natur dieses Geschäftes und Verhältnisses erkannt ist und er sich selbst als für dasselbe geschickt findet, so weit wird das von ihm ausgehende betreffende Handeln gut sein d. h. sowohl richtig und vernünftig an sich, als auch nützlich und erspriesslich. Das Gute, das aus diesen einzelnen Gebieten erwächst, wird aber auch das Gute des Ganzen wirken, sowie umgekehrt aus dem letzteren wiederum nach Verhältniss auf den Einzelnen ein Theil zurückfliesst.

War Sokrates endlich allerdings consequent darauf bedacht, unter den eben genannten Gesichtspunkten aus den Handlungen des Menschen alles Irrthümliche, Unklare, Zweifelhafte zu eliminiren, soweit eben diese Handlungen sollten für ethisch zulässige gelten können, und strebte er andrerseits im Innern des Menschen auch die unzuverlässigen Zustände, wie Gefühl, Gewohnheit, Affect, Leidenschaft u. dgl. als ganz unerheblich darzustellen, sobald nur die intellectuelle Action des Verstandes factisch da sei: so hatten wir doch Gelegenheit, in dieser Hinsicht schon bei Sokrates nicht blos eine Schwierigkeit, jene Consequenz festzuhalten, sondern auch eine Hinneigung wahrzunehmen, gewissen anderen psychischen Zuständen, ausser der Verstandesthätigkeit, gleichfalls eine Mitbetheiligung an dem Zustandebringen des Guten zuzugestehen. Dass das Gute blos

und ausschliesslich eine logische, theoretische Kraft sein sollte, schien sich ebenso wenig rücksichtlich aller am Menschen und an menschlichen Angelegenheiten ethisch abzuschätzender Eigenthümlichkeiten darthun zu lassen, als es mit dem Leben übereinstimmen wollte, dass diese Eigenthümlichkeiten blos aus Erkenntnissacten, nicht aber auch aus anderen psychischen Potenzen entspringen und durch sie bewahrt werden. Es ist hierüber in dem genannten Kapitel das Speciellere gleichfalls angeführt, während es hier hinreicht, nur die allgemeinen Gedanken festzuhalten.

Geschieht dies, so bemerkt man leicht, wie in diesen Gedanken alle Veranlassung zur Entstehung einer Ethik liegt, welche auf der einen Seite zwar sowohl den principiellen Unterbau ziemlich sorglos behandelt und wenig beachtet, als auch jedes höheren idealen Schwunges gänzlich entbehrt, auf der anderen Seite aber doch vor einem Herabsinken sowohl in die Erstarrung einer isolirten Lebensweise, als auch in die Richtungen des Genusses, der Lust und des Vergnügens, in welchen Formen es sein mag, durchaus gesichert ist. In jenen Gedanken balancirt das Princip zwischen Intelligenz und Glückseligkeit, und jeder Andere, in welchem sie nicht, wie bei Sokrates, dem Vater derselben, auf's Innigste mit noch anderen Pfeilern einer erhabenen Weltansicht zusammenhängen, kann sich ausschliesslich auf die Seite des einen oder des anderen Gliedes stellen oder kann auch die Gebiete der Intelligenz, also auch der correspondirenden Glückseligkeit nach seiner Individualität und Genügsamkeit beschränken. Der Begriff gut oder des Guten ferner erscheint darin gleichsam mit zwei Physiognomien, indem er sowohl den Werth der Intelligenz, der Erkenntniss und des Wissens ausdrückt, als auch den hiermit verbundenen Erfolg, den Nutzen, die Zweckmässigkeit oder Erspriesslichkeit, das Glück des Einzelnen, wie des Ganzen. Die Intelligenz endlich kann ihrer energischen, allein das Gute erzeugenden Natur mehr oder weniger entkleidet und das Hauptgewicht auf die mehr vulgären Kräfte, wie Uebung, religiöses Gefühl, Gewöhnung, affectvolle und leidenschaftliche Stimmungen, individuelle Sympathien, Ehrliebe u. dgl. gelegt werden, sobald der Schüler der Meinung ist, dass, wenn auch der Einsicht ihr theoretischer Werth verbleiben müsse, doch in der Praxis das Meiste auf den Effect ankomme und dieser sicherer auf dem gewöhnlichen, der Natur der meisten Menschen mehr zusagenden Wege subjectiver Motive, als durch die Hilfe der selteneren, motivlosen Erkenntniss erzielt werde. Eine Ethik, welche die genannten Gedanken in solcher Weise zum

Grunde legt und benutzt, wird eine angenehme Popularität mit einer gewissen anständigen Würde, klaren Verstand mit einer der raffinirten Klugheit abgeneigten Ehrliebe, die Werthschätzung der Tugend mit dem Wohlbehagen an dem Glück, das sie gewährt, eine aufrichtige Empfehlung der Freundschaft, der Ehe, der gesellschaftlichen Ordnung, des Staates und anderer zeitlicher Güter aus gewissen der Vernunft entnommenen Gründen mit dem ebenso empfehlenden Hinweis auf die Vortheile verbinden, die aus dem Besitz und der verständigen Pflege dieser Verhältnisse erwachsen. Man kann nicht sagen, dass das Gute, welches diese Ethik aufstellt, irgendwie der niedrigen Begierde dient, auch nicht, dass die Tugend derselben nur des Nutzens wegen, den sie gewährt, gelobt und geübt wird[1]; und doch wird sich darin auch nirgends eine directe und unmittelbare Verkündigung des absoluten Werthes weder des einen noch der anderen an die Spitze einer Forderung oder eines Tadels stellen. Eine solche Ethik ist jedenfalls viel mehr, als jede blos hedonistische Lehre, aber auch weniger, als eine Doctrin, welche ein absolutes Werthmass einer Vernunftidee entnimmt; sie steht gewissermassen zwischen dem subjectiven Gefühl, sei es materieller oder geistiger Art, und dem Ideenreiche der Vernunft, und repräsentirt die Mittelwelt des Verstandes, worin Gefühl und Begierde einer logischen Controle unterliegen, ohne dass der Wille sein Gesetz in einem inappellablen Imperativ gefunden hätte. Oder, um es in dem Ausdruck der jetzigen Schulen zu sagen: eine solche Ethik ist eine verständige Güterlehre.

Der Verfasser glaubt mit dem Bisherigen die ethische Doctrin Xenophons sowohl von Seiten der Subjectivität ihres Urhebers als auch in Rücksicht auf den Einfluss der sokratischen Gedanken so weit nach ihrer Entstehung beleuchtet und im Allgemeinen charakterisirt zu haben, dass, wenn man nicht entschieden bei der hergebrachten Behandlungsweise der Geschichte der Ethik verharren will, man auch wird zugestehen müssen, Xenophon verdiene selbst in einer allgemeinen Geschichte der antiken Philosophie eher einen Platz, als Aristipp oder Epikur. Sie verdient aber nach unserer Ansicht dies nicht blos darum, weil sie theils an sich in ihren Grundgedanken werthvoller und bedeutender ist, als die in wissenschaftlicher Hinsicht höchst trivialen ethischen Sätze der genannten Phi-

[1] Hierüber urtheilt auch die oben angeführte, mit Liebe geschriebene Abhandlung van Hoëvell's nicht richtig; vgl. a. a. O. S 97 u. f.

losophen, theils auch einen reicheren Stoff, als die Letzteren, darbietet, sondern noch mehr darum, weil sie, wie oben schon im Voraus gesagt wurde, als das nothwendige Complement zu Plato's Ethik angesehen werden muss, mit welcher zusammengefasst sie eigentlich erst den rechten Begriff, den man von des Sokrates geistiger That zu fassen hat, zu seinem Abschluss bringt. Es ist über die Auffassung des Sokrates von Seiten Beider, Plato's und Xenophons, viel geschrieben und debattirt und zwar, wie uns scheinen will, nicht immer vom richtigen Ausgangspunkte aus, vielmehr häufiger unter der falschen Fragestellung, ob Dieser oder ob der Andere den Geist des Lehrers besser und richtiger aufgefasst und in sich ausgebildet habe. Es dünkt uns, dass kein objectiver, historischer Grund zu einer solchen Frage vorliegt, welche von vornherein zwischen den Lehren und Aussagen beider Schüler einen Gegensatz findet, von dem sie meint, dass er sich mit der Einheit des Sokrates nicht vertrage und daher durch einen Fehler auf der Seite des einen oder des anderen Schülers entstanden sein müsse. Setzt man umgekehrt, wozu auch die volle Berechtigung gegeben ist, in dem historischen Sokrates eine Mehrheit möglicher Uebergänge sowohl in die eine, als auch in die andere Richtung, so gehört, was Xenophon als sokratische Lehre überliefert und aus sokratischen Principien gemacht hat, ebenso gut und nothwendig zu Sokrates, als was in solcher Hinsicht von Plato herrührt. Liegt in Sokrates' Sätzen, eben weil sie selbst nicht homogen sind, der Keim sowohl zu einer rein theoretisirenden, mehr dem Denken, als auch zu einer praktischen, mehr dem Leben und seiner rein verständigen Seite zugewandten Benutzung, so hat auch Xenophon mindestens ebenso gut, wie Plato, jedenfalls besser, als irgend ein anderer Sokratiker, uns sokratische Gedanken und deren Fortsetzung geliefert! Xenophon machte aus ihnen Das, was eben Xenophon daraus machen konnte und durfte, und Plato Das, was Plato. Unter diesem Gesichtspunkte rücken die Lehren beider Schüler einander nahe, nicht, um an irgend welchen Stellen zusammenzufallen, doch aber so, dass sie in ihrer Divergenz immer correspondirende Glieder behalten, in denen sich die von dem Anfangspunkte, den sokratischen Gedanken, beginnende Unterschiedlichkeit der Benutzung fortsetzt.

Hiermit ist denn zugleich auch der Weg angedeutet, den man, um Xenophon gerecht zu werden, bei der Darstellung seiner Ethik einschlagen muss. Von systematisirender Fortbildung der Doctrin kann bei Xenophon, wie gesagt, mit Ausnahme des in der Oekonomik

abgehandelten Gegenstandes, keine Rede sein; man hat vielmehr die in der platonischen Ethik dargebotenen praktischen, also meistens reformatorischen Fragen zusammenzustellen, um sie in der xenophontischen Ethik wieder aufzusuchen und dann die Behandlung derselben, wie die letztere sie giebt, als das Gegenstück zu der platonischen anzusehen. Auf diesem Wege bieten sich einer Vergleichung zwischen beiden, abgesehen von minder Wichtigem, vorzüglich folgende Punkte dar.

Zunächst sprechen Beide von der Tugend und Beide geben ein Bild von Dem, was sie das menschliche Gut nennen. Beide haben auch ihre bestimmten Gedanken von einem Gesammtwohl des Staates und stehen andrerseits, unter dem Eindrucke dieser Gedanken, ihrer Vaterstadt als mit derselben unzufriedene Bürger gegenüber. Deshalb beschäftigen sich aber auch Beide mit Vorschlägen, welche theils die Staatsverfassung als solche, theils einzelne Seiten des öffentlichen Lebens oder bestimmte Glieder in der Gesellschaft betreffen. Zu der ersteren Art gehört die Schätzung alles Dessen, was wir Landwirthschaft, Gewerbe, Handel und Verkehr, kurz den Betrieb materieller Interessen nennen; ebenso das Militärwesen; desgleichen die Erziehung. Von der letzteren Art ist die Frage nach der Stellung der Frauen. Mit dieser Frage endlich hängt derjenige Theil der xenophontischen Ethik zusammen, für welchen bei Plato das correspondirende Glied gänzlich fehlt und durch den Xenophon seinen Lehrer selbstständig vertritt: es ist dies die Oekonomik oder die Doctrin von dem Gemeinwesen innerhalb der Familie und der Verwaltung des Hauses.

ZWEITES KAPITEL.

Xenophons Ethik als Gegenbild der platonischen Ethik.

Sokrates dachte bei dem Worte Tugend immer an eine geistige Energie, welche ihrem Wesen nach richtiges Verständniss, logisches Wissen, eine die Natur des vorliegenden Falles durchschauende Erkenntniss sein sollte, mit der das richtige Verhalten und Handeln selbstverständlich identisch sei. Plato seinerseits änderte diesen Grundgedanken der sokratischen Tugendlehre dadurch ab, dass er das Verständniss oder das Wissen nicht für die ganze Tugend hielt, diese

vielmehr auch noch in dem Verhalten anderer psychischer Actionen wahrnahm, die als solche zwar mit der unsterblichen Seele nichts zu schaffen haben, aber doch nun einmal zu dem ganzen, empirisch gegebenen Menschen, wie er fühlt, begehrt und strebt, mit gehören. Während Plato auf diese Weise theoretisch über Sokrates hinausgeht, lässt Xenophon dagegen den sokratischen Gedanken zwar in seiner Allgemeinheit bestehen, wonach es einleuchtend ist, dass ein richtiges Handeln sich nur vom Verständigen und Sachkenner erwarten lässt: doch ist nirgends in seinen Schriften weder eine Stelle anzutreffen, worin er denselben als ein von ihm acceptirtes philosophisches Dogma wiederholt, noch eine solche, worin er ausdrücklich beschränkende Einwendungen dagegen erhöbe. Man bemerkt bei ihm aber auch nirgends eine Berücksichtigung der auf psychologischer Basis stehenden Tugendlehre Plato's[1], obwohl diese mit der längst bekannten Unterscheidung eines vernünftigen und unvernünftigen Theiles der Menschennatur zusammenhing und ohne Zweifel selbst der xenophontischen Tugendlehre an sich näher steht, als der sokratische Gedanke, dass die Tugend ausschliesslich ein Wissen sei. Dagegen weist nun Alles, was Xenophon sowohl über die Tugend als solche, wie über die einzelnen Tugenden sagt, darauf hin, einmal, dass er den Sinn der gebräuchlichen Ausdrücke als im Kreise seiner Leser bekannt und zugestanden voraussetzt, und andrerseits dass er, indem er die Tugend im Allgemeinen und Besondern von den Handlungen und Werken unterscheidet und sie selbst für die Zuneigung der Seele zum Löblichen erklärt, aus welcher statt der schändlichen, nur achtungswerthe Handlungen entspringen[2], seine Aufmerksamkeit theils auf die Mittel richtet, welche jene Neigung hervorrufen, theils auf die Erfolge, welche daraus für den Besitzer der Tugend erwachsen. Hierdurch trennt sich bei Xenophon die Tugendlehre in gewisser Hinsicht als eine Art Gesinnungslehre von dem Haupttheile oder dem Kern seiner Ethik, wonach wir sie als eine Güterlehre bezeichneten, ab, und der sokratische Satz, dass die Tugend ein Wissen sei, wird von

[1] Man kann hiergegen Cyrop. II, 1, 41 nicht anführen, wo Araspes sich zwei Seelen, eine gute und eine schlechte, zuschreibt. Hätte Xenophon auf diesen Gedanken einen Werth gelegt, so würde er ihn in seinen Schriften auch öfter ausgesprochen haben.

[2] Xenoph. Ages. 3, 1. *Νῦν δὲ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀρετὴν πειράσομαι δηλοῦν, δι' ἣν ταῦτα ἔπραττε καὶ πάντων τῶν καλῶν ἤρα καὶ πάντα τὰ αἰσχρὰ ἐξεδίωκεν.*

ihm dazu verwendet, die Mittel anzugeben, welche die Tugend erzeugen und ihre Erfolge sichern: die Tugendlehre, höchst einfach und von der philosophischen Ausdrucksweise fast gänzlich entblösst, giebt gewissermassen den sittlichen Grundton der Doctrin an. Die Tugend ist die innere Bedingung, aus der allein der Besitz der Güter erwächst oder von der die richtige Benutzung der Güter abhängt. Die letzteren, die Güter, sind zum Theil unmittelbare Erfolge der Tugenden, zum Theil Objecte, die durch ihr Zusammentreffen mit einer Tugend oder mit einem schon im Besitz befindlichen anderen Gute zu eigenen Gütern werden; und das Wissen, der Verstand, die Erkenntniss, breitet sich in solche Doctrinen aus, durch deren Anwendung entweder die Tugenden im Menschen hervorgerufen und unterhalten oder schon in Folge von Tugenden entstandene Güter bewahrt oder neue Quellen von Gütern eröffnet und überhaupt die Dinge, Verhältnisse und Beschäftigungen in der Aussenwelt zu Gütern erhoben und richtig gebraucht werden. So ist z. B. die Gesundheit ein Erfolg der Tugend der Mässigkeit; der Reichthum wird ein Gut im Zusammentreffen mit dem schon im Besitz befindlichen Gute der Freundschaft, die ihn zu ihrer Bethätigung benutzt; das Wissen als Doctrin von der Jagd lehrt, wie man die Tugend der Tapferkeit und der Ausdauer erwirbt; die Oekonomik lehrt unter Anderem, wie man die Sklaven am zweckmässigsten behandelt; die Landwirthschaft, welche Früchte man dem Boden am besten abgewinnt, und die Regierungskunst, wie man die Menschen einzeln oder in Masse am sichersten lenkt und beherrscht. Alle diese Beziehungen zwischen der Tugend, dem Wissen und den Gütern, ohne dass freilich ein klares logisches Bewusstsein davon sich in bestimmten Sätzen ausspricht, spielen in Xenophons Schriften von einem Gliede zu dem anderen hinüber, und das Gesammtresultat derselben, also der vereinigte Besitz der Tugenden und der Güter in dem Verständigen, ist ihm das menschliche Glück oder die Eudämonie.

Dieser Auffassungsweise entsprechend wird der sokratische Satz, dass die Tugend durch die logische Action der Erkenntniss zu Stande komme und hierdurch der Mensch tugendhaft, also der Gerechte durch die Erkenntniss der Gerechtigkeit gerecht werde u. s. w., von Xenophon schon in der Schrift, die er ausdrücklich der Erinnerung seines erhabenen Lehrers gewidmet hat, *indirect* beseitigt. Er beruft sich darauf, dass die logische Behauptung, der Gerechte könne niemals auch ein Ungerechter, der Besonnene niemals ein Unbesonnener und, wer eine Sache gelernt habe, darin niemals ein Un-

wissender sein, in der Erfahrung sich nicht bestätige. Die Erfahrung zeige, dass die Werke und Verrichtungen der Seele ebenso, wie die des Körpers, von Uebung und Gewöhnung abhängen, und dass, wer diese versäume, auch die besten Lehren vergesse, und alsbald nicht mehr im Stande sei, weder zu thun noch zu unterlassen, was er solle. Daher, meint Xenophon weiter, ist es mit dem blossen Unterricht nicht gethan: es kommt auch auf die Wirkung des Umganges, sowie des Beispiels an, das von grossen und tugendhaften Männern gegeben wird und zur Nacheiferung anspornt.[1] Ebenso darf sich das innere Ergriffensein der Seele, in welches sie beim Erlernen der Vorschriften versetzt wird, nicht abschwächen, und besonders wichtig ist es, dass dadurch gegen den Andrang der Leidenschaften und der körperlichen Begierden ein Widerstand geleistet werde, vor denen sonst das Erlernte bald zurückweicht. Kurz, das Edle und Gute, wie insbesondere die vernünftige Haltung der Seele ist wesentlich durch Uebung und Anstrengung bedingt.[2] Hiermit hängt andrerseits die Benutzung derjenigen Beschäftigungen zusammen, die, wie Gymnastik, kriegerische Uebungen, Jagd und namentlich der Ackerbau, nicht blos den Körper kräftigen, sondern auch auf den Geist eine veredelnde Wirkung ausüben und daher anhaltend und methodisch schon von der Jugend getrieben werden müssen.[3] Dies ist um so wichtiger, da die Erwerbung der Tugend schwieriger ist, als der Genuss der Vergnügungen, und überdies, während auch die Schlechtigkeit ihre Belohnung zu haben scheint, die Tugend nicht immer sogleich mit nützlichen Erfolgen gekrönt wird. Dadurch versteckt sich gewissermassen die Tugend den Augen der Menschen und wird für ein Nichtseiendes gehalten, während,

[1] A. a. O. 10, 2. *Εἰ δὲ καλὸν εὕρημα ἀνθρώποις στάθμη καὶ κανὼν πρὸς τὰ ἀγαθὰ ἐργάζεσθαι, καλὸν ἄν μοι δοκεῖ ἡ Ἀγησιλάου ἀρετὴ παράδειγμα γενέσθαι τοῖς ἀνδραγαθίαν ἀσκεῖν βουλομένοις κ. τ. λ.*

[2] Mem. I, 2, 19. *Ἴσως οὖν εἴποιεν ἂν πολλοὶ τῶν φασκόντων φιλοσοφεῖν ὅτι οὐκ ἄν ποτε ὁ δίκαιος ἄδικος γένοιτο οὐδὲ ὁ σώφρων ὑβριστὴς οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ὧν μάθησίς ἐστιν ὁ μαθὼν ἀνεπιστήμων ἄν ποτε γένοιτο. Ἐγὼ δὲ περὶ τούτων οὐχ οὕτω γιγνώσκω· ὁρῶ γὰρ ὥσπερ τὰ τοῦ σώματος ἔργα τοὺς μὴ τὰ σώματα ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους ποιεῖν, οὕτω καὶ τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα τοὺς μὴ τὴν ψυχὴν ἀσκοῦντας οὐ δυναμένους· οὔτε γὰρ ἃ δεῖ πράττειν οὔτε ὧν δεῖ ἀπέχεσθαι δύνανται κ. τ. λ.* De Venat. 12, 18.

[3] De Venat. 1, 18. *Ἐγὼ μὲν οὖν παραινῶ τοῖς νέοις μὴ καταφρονεῖν κυνηγεσίων μηδὲ τῆς ἄλλης παιδείας· ἐκ τούτων γὰρ γίγνονται τὰ εἰς τὸν πόλεμον ἀγαθὰ, εἴς τε τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ἀνάγκη καλῶς νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν.*

wenn sie vom Anfang an als ein Werk der Mühe erkannt und mit Anstrengung erworben wird, der Mensch sich immer als von ihr gesehen glaubt, und an der Ueberzeugung festhält, dass sie als etwas Unsterbliches an allen Orten ist und ihre Anhänger ehrt, ihre Gegner aber mit Schande bedeckt.[1]

Fasst Xenophon mit solchen Gedanken die Tugend theils nach ihrer erfahrungsmässigen Abhängigkeit von gewissen psychischen Potenzen, welche die bessere Vorstellung allein nicht ersetzen kann, theils von der Seite der ihr zukommenden Hochachtung und Preiswürdigkeit auf, so versteigt er sich auch mit dem Bilde, das er vom menschlichen Glücke entwirft, nicht, wie Plato, in eine ideale Seelenverfassung, sondern bleibt mit seinem nüchternen Verstande ganz innerhalb der erreichbaren Gränzen des irdischen Diesseit. Sokrates hielt nur an der Idee der Eudämonie fest, ohne ihre Qualität genauer anzugeben; doch lag ihm das Glück unbedingt in der Richtung nach innen und noch über den inneren Seelenfrieden hinaus in einem Verhältnisse zu den unsichtbaren göttlichen Mächten, dessen nähere Bestimmtheit er erst nach dem Tode ruhig erwartete. Weder des Sokrates ahnende Versicherung, noch Plato's Demonstration, dass die Seele des Menschen in ihrer gottverwandten Natur unsterblich sei, scheint auf Xenophon irgendwelchen tieferen Eindruck gemacht zu haben. Es fällt von dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele kein Licht weder auf ihn selbst noch in die menschlichen Verhältnisse, und seine Frömmigkeit, wie stark sie ihn auch an die Götter bindet, bringt doch zwischen der Tugend und der Idee des ihr gebührenden Lohnes, an welcher er sonst stets festhält, keinen Zusammenhang zu Stande, durch welchen eben dieser Lohn über das Diesseit in einen Zustand nach dem Tode hinaufgerückt würde. Man sucht in allen seinen Schriften nach Aeusserungen, die auf eine Wirkung jenes Glaubens hindeuten könnten, vergeblich, mit Ausnahme einzelner Stellen, die, schon an sich wenig sagend, auch dieses Wenige noch so erscheinen lassen, dass man darin mehr die Zeichen eines nicht gelösten Zweifels, als der aus Erkenntniss entsprungenen Zustimmung erblicken könnte.[2] Man

[1] A. a. O. 12, 21. *Ὑπὸ δὲ τῆς ἀρετῆς οὐκ οἰόμενοι ἐπισκοπεῖσθαι πολλὰ κακὰ καὶ αἰσχρὰ ἐναντίον ποιοῦσιν, ὅτι αὐτὴν οὐχ ὁρῶσιν· ἡ δὲ πανταχοῦ πάρεστι διὰ τὸ εἶναι ἀθάνατος καὶ τιμᾷ τοὺς περὶ αὐτὴν ἀγαθούς, τοὺς δὲ κακοὺς ἀτιμάζει.*

[2] Cyrop. 12, 19. Diese Stelle hat in ihrer Tendenz Aehnlichkeit mit den Schlussworten im Agesilaus.

darf zwar nicht behaupten, dass, weil in den vorhandenen Schriften Xenophons der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele weder mit voller Ueberzeugung ausgesprochen ist, noch stillschweigend einen erkennbaren Einfluss auf seine Ansicht von der Welt und den Menschen ausgeübt hat, er ihm darum auch nothwendig in seinem Inneren gefehlt haben müsse. Dennoch hat, wie weit wir Xenophon aus seiner literarischen Hinterlassenschaft beurtheilen können und müssen, eben dieser Mangel auch um seine Auffassung des menschlichen Glückes oder überhaupt der Eudämonie die erste beengende Gränze gezogen, indem in der Idee dieses Glückes die Beziehung auf das Jenseit fehlt. Selbst aber innerhalb dieser Umgränzung tritt Xenophon nochmals eine Stufe tiefer unter Plato herab. Der Letztere, vorzugsweise von wissenschaftlicher Stimmung und von allen jenen Gefühlen beseelt, die den Trieb der Forschung und dessen jedesmalige, ob wahre oder eingebildete Befriedigung begleiten, sowie überhaupt mit den transcendenten Acten des Denkens vertraut, blickte, wie wir früher gesehen haben, auf die irdische Welt und deren Tendenz nach Lust mit Verachtung herab und suchte das Glück insbesondere in jenem inneren Verein der Wahrheit, der Schönheit und des Ebenmasses, welcher die rein geistige Lust mit sich bringt und sich an den Darstellungen nicht philosophischer Art nur so weit betheiligt, wie weit es eben zur Orientirung in der materiellen Welt und zu einer vernünftigen Beherrschung derselben nöthig ist. Bei Xenophon findet man von diesen und ähnlichen Stimmungen so gut, wie nichts. Die stillen Freuden des Denkens und der Vertiefung in philosophische Probleme erscheinen ihm nicht so werthvoll, dass sie für ihn zum menschlichen Glücke gehören, und die materielle Natur hat ihm nicht blos den Werth, dass man sie bekämpft, sondern auch, dass man sie durch Verstand und Kenntnisse ausbeutet, um das Wohlbefinden des Einzelnen, wie des Staates zu vermehren. Ohne auf den sinnlichen Genuss irgend welchen Werth zu legen, vielmehr das Vergnügen und die materielle Lust, gleich wie Plato, als solche verachtend, componirt Xenophon seine Idee des menschlichen Glückes unter der angegebenen Beschränkung, wie wenn es sich allein um das Leben hier auf der Erde handle, aus einer Reihe von Factoren, deren Werth theils durch die Achtung vor der Tugend theils durch die Ansicht bestimmt ist, dass durch sie der Tugend der gebührende Lohn gewährt werde. So nennt das schon im vorigen Kapitel angeführte Gebet an die Götter Gesundheit und Kraft des Leibes und zwar bis zum Tode,

Ehre im Staat, Zuneigung von Freunden und ein ehrlich vergrössertes Eigenthum, als Gegenstände, deren Besitz zum Glücke gehört. Diese Reihe wird von Xenophon an anderen Stellen entweder wiederholt oder noch erweitert, vorzugsweise da, wo er grosse Persönlichkeiten schildert und seine Zeichnungen sich gleichsam in dem Urtheile abschliessen, dass in ihnen die Tugend mit ihrem ganzen Erfolge verbunden und die in Rede stehende Person deshalb auch glücklich gewesen sei. Wir erinnern in dieser Hinsicht zunächst an jene wahrhaft schönen Schlussworte in den Memorabilien des Sokrates. Hier ist es die Frömmigkeit, die nichts ohne den Rath der Götter gethan, die Gerechtigkeit, die Niemandem schadete und stets den Freunden nützte, die Selbstbeherrschung, welche das Angenehmere nie dem Bessern vorzog, die richtige Einsicht, welche in der Unterscheidung zwischen Schlechterem und Gutem niemals fehlgriff, sowie die Fähigkeit, welche sich eben hierüber klar und bestimmt auszudrücken, dabei auch Andere zu überzeugen und sie zur Tugend und ehrenwerthen Lebensführung anzuleiten verstand: dies sind die Güter, in deren Besitz Sokrates der beste und glücklichste Mann war. In der Schlussscene der Cyropädie wird dem Bilde des vorzugsweise inneren sokratischen Glückes das Bild des vorzugsweise äusseren Glückes des Cyrus zur Seite gestellt. „Ich habe, sagt Cyrus, als Knabe, als Jüngling und als Mann genossen, was jeglichem Alter gebührt. Meine Kraft hat mit den Jahren zugenommen und noch im Alter fühlt' ich mich rüstig. Was ich angriff, gelang, und was ich erstrebte, wurde mir zu Theil. Meine Freunde sind durch mich glücklich geworden und meine Feinde liegen mir zu Füssen. Mein Vaterland, früher unbedeutend, ist jetzt das in Asien am meisten geschätzte Land, und was ich erwarb, blieb in meinem Besitz. Bei allen diesen Erfolgen bewahrte mich aber doch die Furcht vor möglichem Missgeschick sowohl vor Stolz, als vor übermässiger Freude, und jetzt, wo ich dem Tode nahe bin, hinterlasse ich lebende Kinder, Freunde und Vaterland im Wohlsein: wie sollte ich also nicht mit Recht als ein glücklich zu Preisender im Andenken der Zeit fortleben? Bin ich aber todt, dann legt mich möglichst rasch in die Erde, da es nichts Beglückenderes geben kann, als mit der Erde sich zu vermischen, welche alle die Herrlichkeiten und Güter erzeugt und nährt und als Wohlthäterin aller Menschen gewiss auch den gern aufnehmen wird, der als Menschenfreund gelebt hat."[1]

[1] Cyrop. VIII, 7.

Aehnliche Züge, theils von Tugenden, theils von äusseren Gütern entlehnt, kehren in der Schrift über Agesilaus wieder, nur dass dabei auch mit besonderem Nachdruck das Glück hervorgehoben wird, welches die Befriedigung der Ehrliebe und des Strebens nach Auszeichnung und Ruhm gewährt.[1] Auch die Schrift Hiero muss angeführt werden, indem sie wenigstens von einer Seite die Frage erörtert, ob und inwiefern es ein Glück sei, die eigenmächtige Gewaltherrschaft zu besitzen, und dem von Vielen ersehnten und angepriesenen Glückszustande eines Tyrannen das Bild einer anderen verständigeren und deshalb glücklicheren Herrscherweise gegenüberhält. Desgleichen endlich gehört die populäre Besprechung hierher, welche Xenophon in seinem Symposion einigen von den damals unter der Menge empfohlenen Gütern und individuellen Glückszuständen, wie dem Besitze von Geld, von Freunden, von Schönheit u. s. w. widmet. Die Mannigfaltigkeit aller dieser Güter und der ihnen entsprechenden Glückszustände, die Xenophon in seinen Schriften nennt, ohne dass er daraus nur ein einziges Bild als alleinigen Ausdruck und Inbegriff des Glückes ausscheidet, während er vielmehr jedem in seiner Weise zugesteht, zum Glück beitragen zu können, beweist, dass er auch den Gedanken, als ob es ein für alle Menschen homogenes Glück gebe oder geben könne, für unrichtig gehalten hat. Vielmehr ist es seiner ethischen Ansicht ganz angemessen, dass er mehrere Bilder vom Glück zeichnet und jedes in seiner Art, das eine für Diesen, das andre für Jenen, gelten und das richtige sein lässt, sobald es nur diejenige Verbindung von Tugend und Erfolg ausdrückt, welche der dem Individuum und seiner Lage angemessenen Verständigkeit zukommt.

Von der Frage nach dem Glück des Einzelnen wenden wir uns zu Xenophons Ansicht von dem öffentlichen Wohl, die mit seiner politischen Anschauung im Allgemeinen, sowie mit den Vorstellungen zusammenhängt, die er sich über die Bedingungen eines richtigen und gedeihlichen inneren Staatslebens gebildet hat. Auch hier tritt der Unterschied zwischen Plato und Xenophon insofern deutlich hervor, als, während Jener seine Auffassung des Staats in Rücksicht sowohl auf dessen Zweck, wie auf die Mittel, diesen zu erreichen, grösstentheils von theoretischen Prämissen abhängig macht, Xenophon dagegen mehr von historischen Gesichtspunkten geleitet wird und, was er als Mittel, seine Absichten zu erreichen, vorschlägt, mehr, als Plato, durch die gegebenen, factischen Verhältnisse indicirt und

[1] Ages. 9, 7.

befürwortet darstellt. Der Eindruck, den die Geschichte Athens auf Beide gemacht hat, ist im Allgemeinen derselbe. Beide fühlen sich von der Demokratie zurückgestossen, nicht blos, weil sie zu viel Unordnung und tumultuarischen Missbrauch der Gewalt von Seiten einer unverständigen Menge zulässt, sondern weil in ihr überhaupt ein unnatürliches Missverhältniss insofern stattfindet, als die Regierungsgewalt oder die Herrschaft nicht in den Händen Derer liegt, die dazu einen wirklichen Beruf haben. Deshalb hegen Beide einerseits eine gewisse Zuneigung unter den ihnen bekannten Verfassungsarten vorzüglich zu solchen Einrichtungen, die ein Bild innerer Ordnung, Ruhe und Festigkeit gewähren, wie Plato zu der spartanischen und Xenophon ausser dieser auch zu der persischen Verfassung, und gerathen andrerseits, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt wird, doch erkennbar genug, überhaupt in die monarchische Richtung. Plato stützt aber seine monarchische Tendenz wiederum auf den Zusammenhang mit seiner Theorie, indem er will, dass der Staat ein Abbild derjenigen Verfassung im Grossen werde, welche das Innere des einzelnen Menschen im Kleinen darstellt, wenn die verschiedenen Functionen seiner Seele das ihnen Zukommende und Gebührende verrichten. Während Plato auf diese Weise dazu gelangt, wie für das Individuum, was dessen Tugend und Glück betrifft, so auch für den Staat Alles von dem Uebergewicht der vernünftigen Intelligenz abhängig zu machen, gebraucht Xenophon, wie er schon die Tugend und das Glück des Einzelnen in einer tieferen Region suchte und fand, so auch zu seiner Lösung des Staatsproblems ein Verfahren, welches den historischen Zuständen eine viel geringere und gleichsam von ihnen selbst schon indicirte Umänderung zumuthet. Weit entfernt, allen Menschen einerlei Glückszustand anzupreisen, sondern vielerlei Bilder vom Glück je nach der abweichenden Lage der Individuen anerkennend, obgleich alle wiederum in dem Einklange zwischen Tugend, Verstand und Erfolg etwas Gemeinschaftliches haben, findet Xenophon, wenn er auch für alle Staaten augenscheinlich das monarchische Regiment vorzieht, doch die Art und Weise des letzteren, wenn der Staat bestehen und gedeihen soll, durch die verständige Beachtung der concreten Natur des einzelnen Staats bedingt.

Es sind besonders drei Schriften, die, um das Gesagte darzuthun, in Betracht kommen, nämlich die Cyropädie, Agesilaos und Hiero, denen sich die Abhandlungen über die lacedämonische und atheniensische Verfassung anschliessen, von welchen die letztere je-

doch für unächt pflegt gehalten zu werden. Der Verfasser weicht in der Auffassung der drei ersteren Schriften um Etwas von den herkömmlichen Deutungen ihres Zweckes ab. Man fasst die Cyropädie gewöhnlich wie eine Art Staatsroman auf, in welchem Xenophon sein Ideal eines Regenten oder eines glücklichen Staatslebens habe zur Anschauung bringen wollen.[1] Agesilaos ist allerdings eine Gedächtnissschrift auf diesen Feldherrn, darum aber, weil sie ihn lobt und die preiswürdigen Seiten seiner Gesinnungen und Handlungen hervorhebt, noch lange kein Eloge im französischen Sinn, und schliesst noch einen andern, gleich nachher zu nennenden Zweck ein. Hiero stellt, was Plato, jedoch in seiner Weise, auch gethan hat, das Leben eines Tyrannen als ein nicht beneidenswerthes, vielmehr bei allem Glücksschein doch in Wirklichkeit unglückseliges dar und fügt im zweiten Theile eine Art von Anweisung hinzu, wie auch ein Tyrann sich zu einem guten und beliebten Fürsten umwandeln könne. Die Ansicht des Verfassers von diesen Schriften geht nun dahin, dass sie allerdings alle drei zwar Xenophons politisches Glaubensbekenntniss insofern enthalten, als sie eben dessen monarchische Tendenz beweisen und diejenigen Züge und Eigenschaften entwickeln, welche Xenophon an einem Monarchen als solchem immer und in jedem Falle als Bedingung setzt und fordert, zugleich aber auch darthun, dass Xenophon das monarchische Regiment wiederum als ein verschiedenes ansieht, je nachdem es im Orient oder in Sparta oder in Athen gedacht wird. Andrerseits hängt aber die Wahrscheinlichkeit, Xenophon in diesen Schriften richtig zu verstehen, noch von der Beachtung mehrer Momente ab. Einmal ist hier vorzugsweise Xenophons militärische Natur zu berücksichtigen, die als solche zu einer Einheit des Befehlens und Gehorchens hinneigt und schon an sich mit keinem Zustande, wo viele Köpfe mit zu sprechen haben, sich befreunden kann. Diese Natur verlangt ferner an dem Platze der Regierung einen energischen und tapferen Ehrenmann, der die Eigenschaften des Feldherrn mit denen des klugen

[1] K. Hildenbrand, Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie, B. 1, das klassische Alterthum, Leipzig 1860, giebt die verschiedenen Deutungen der Cyropädie kurz an und spricht seine eigene Meinung über den Zweck dieser Schrift in dem Satze aus: das philosophische Thema der Kyrupädie ist die Darstellung der siegreichen Macht, welche das wahre Wissen auf dem Gebiete des politischen Lebens im Conflicte mit jeder desselben beraubten Macht gewährt. Der Verfasser seinerseits glaubt nicht, dass Xenophon jemals ein so abstractes Thema hat behandeln wollen.

Staatsmannes verbindet. Die sokratische Bildung ferner hütet Xenophon vor der Annahme des Gedankens, dass ein Regent ein Mann der Willkühr und des Beliebens sein dürfe, motivirt vielmehr auch bei ihm den Ausspruch, dass, wie es in Sparta factisch der Fall war, der Regent, wie jeder Bürger, schlechterdings unter dem Gesetze stehen und sich zur Aufrechterhaltung desselben ebenso verpflichten müsse, wie umgekehrt unter dieser Bedingung das Volk sich zur Anerkennung der Regierung und zum Gehorsam gegen sie verpflichte.[1] Aus derselben Quelle drittens fliesst auch bei Xenophon der Gedanke, dass, wie der Hirt für das Wohl der Heerde, so auch ein Regent nicht für sich, sondern für das Glück des Volks zu sorgen berufen sei. Hierzu kommt viertens die Ergänzung durch den Satz, der uns mehr mit der militärischen Erfahrung Xenophons, als mit einem philosophischen oder historischen Gesichtspunkte zusammenzuhängen scheint, dass, da ein Einziger, auch wenn er der Weiseste und Erfahrenste wäre, doch nicht Alles allein überwachen, richtig entscheiden und verwalten könnte, der Regent nothwendig einerseits für sich einen Staatsrath bedarf und andrerseits eine Anzahl von Beamten, welche je nach der eingeführten Eintheilung des Volks bestimmt werden müssen.[2] Insofern aber nach Xenophons Ansicht ein Regent nicht blos durch die vorhin genannten persönlichen Eigenschaften sich auszeichnen, sondern auch, was Herkommen und Ansehen seiner Familie betrifft, um so mehr der Träger historischer Vorzüge sein muss, je weniger derselbe dem Neide ausgesetzt sein und zu Angriffen auf seine Stelle provociren darf, so verlangt er fünftens, dass ein Regent, während er sich selbst bei der sicheren Wirkung der genannten Sachlage in allen Dingen einfach und uninteressirt zu betragen hat, einerseits die Stimmung der Bürger durch Geschenke und materielle Vergünstigungen aller Art freundlich und geneigt erhalten, andrerseits dieselben durch eine kluge Benutzung der edleren Triebe der Menschennatur zur Verbesserung ihrer Lage anleiten soll.[3] Diese letztere Forderung end-

[1] De Rep. Lac. 15, 7. *Ὁ δὲ ὅρκος τῷ μὲν βασιλεῖ κατὰ τοὺς τῆς πόλεως νόμους βασιλεύσειν, τῇ δὲ πόλει ἐμπεδορκοῦντος ἐκείνου ἀστυφέλικτον τὴν βασιλείαν παρέξειν.*

[2] Hiernach ist es nicht richtig, wenn man meint, Xenophon habe an orientalischem Despotismus oder an absoluter Autokratie Wohlgefallen gefunden, und namentlich sei es Zweck der Cyropädie, diese Idee zu empfehlen. (Schlosser.)

[3] Die Belegstellen bei van Hoevell a. a. O. Pars altera, Xenophontis de rebus politicis sententiam exhibens. Dazu noch Hiero 9, 5.

lich hängt mit dem allgemeinsten Gesichtspunkte, den Xenophon zur Auffassung des Staats mitbringt, eng zusammen, nämlich dass ihm die Frage nach der Verfassung grösstentheils zusammenfällt mit der Frage, wie überhaupt Menschen regiert werden können, eine Frage, die er nicht blos, wie ein Logiker, mit gewissen anderen Künsten in Analogie bringt, sondern, wie ein Historiker, theils durch die Berücksichtigung gegebener und der Beobachtung zugänglicher Regierungsweisen, wie der spartanischen oder persischen, theils durch einen Hinweis auf das Verhältniss zu beantworten sucht, welches zwischen der Regierung eines Staates und der Regierung andrer menschlicher Vereine, wie eines Heeres oder namentlich eines Hauspersonals, stattfindet.[1] Besonders durch die Stellung, welche Xenophon dem politischen Problem durch die Frage, wie überhaupt Menschen zu regieren sind, giebt, nimmt seine Politik einen empirischen oder historischen, und hiermit den specifisch verständigen Charakter an, der sich den Menschen und Umständen, wie sie einmal sind, anschliesst, um sie desto sicherer zu dem beabsichtigten Zwecke mit Erfolg zu verwenden.

So gewiss nun die eben angeführten Momente sämmtlich in den genannten Schriften entweder direct ausgesprochen werden oder doch dem Sinn nach darin enthalten sind und jede dieser Schriften eine monarchische Regierungsweise zur Voraussetzung hat, erscheint es auch wahrscheinlich, Xenophon habe in denselben einen Beweis liefern oder vielmehr ein Beispiel davon aufstellen wollen, dass gerade die monarchische Verfassung allein sowohl den von ihm angegebenen Requisiten eines Regenten am besten entsprechen, als auch die Bedingungen erfüllen könne, die nöthig sind, um Menschen zu regieren. Er zeigt dies zunächst in der Cyropädie am persischen Staatswesen, welches wuchs, blühete und sich wohl befand, so lange Cyrus, an dem die erwähnten Eigenschaften eines tüchtigen Regenten vorausgesetzt werden, das Land regierte. Es ist für den Gedanken, den Xenophon in's Licht stellen will, ganz gleichgiltig, ob und wie viel das in dieser Schrift Erzählte historisch oder fingirt ist; es kommt nur darauf an, zu zeigen, dass dort im fremden Lande unter solchen und solchen Bedingungen und Umständen ein

[1] Diese Frage steht ausdrücklich im Eingange der Cyropädie. Oecon. 13, 6. *Ἀλλὰ τόδε, τὸ πάσαις κοινὸν ταῖς πράξεσι καὶ γεωργικῇ καὶ οἰκονομικῇ καὶ πολεμικῇ τὸ ἀρχικὸν εἶναι, τοῦτο δὴ συνομολογῶ σοὶ ἐγὼ πολὺ διαφέρειν γνώμῃ τοὺς ἑτέρους τῶν ἑτέρων.* De Mag. equit. 6.

Volk unter einer monarchischen Regierung in seiner Art glücklich und zufrieden war, und ebenso, zu zeigen, dass dieses Glück mit dem Tode des vorausgesetzten Regenten aufhörte, weil kein ähnlicher an seine Stelle trat. Dasselbe zeigt Xenophon aber auch in den Schriften über Agesilaos und die spartanische Verfassung, welche Abhandlungen ihrem Inhalte und Zwecke nach zusammengehören. Der alten lykurgischen Verfassung, also wiederum einer Art von Monarchie, mit ihrer Gesetzgebung, die nicht blos dem Namen nach bestand, sondern in dem Willen und in der Lebensweise der Könige, der Behörden und des Volks eine historische Kraft war, verdankt Sparta sein Glück im Innern und seine Ehre und seinen Ruhm nach aussen. Agesilaos wird von Xenophon zum Beweise benutzt, dass die Güte dieser Verfassung auch in schon gesunkenen Zeiten wiederum hervortrat, sobald der ihr entsprechende monarchische Geist sich von Neuem in der Persönlichkeit eines königlichen Mannes verkörpert hatte. Wie aber in der Cyropädie auf die Zeit der Blüthe eine Zeit des Verfalls folgt, so versäumt Xenophon auch im Agesilaos und in der dazu gehörigen Schrift nicht, die Ursache anzugeben, durch welche Sparta von seinem Glückszustande herabsank. In keinem dieser beiden Fälle aber, weder, wo er die Monarchie im persischen Sinne, noch wo er die Monarchie im lykurgischen Sinne zur Anschauung bringt, gewahrt man eine Tendenz Xenophons, die eine oder die andere als solche seinen Landsleuten zu empfehlen, und es verbietet sich in der That auch ganz von selbst, so Etwas vorauszusetzen, da Xenophon ohne Zweifel wusste, dass es unmöglich war, Griechen persisch zu regieren, und ebenso, in Athen das spartanische Staatswesen einzuführen. Xenophon gebraucht vielmehr — es muss wiederholt werden — beide Staatswesen nur als historische Bilder und hebt, wie auch Plato dies nicht blos rücksichtlich Sparta's, sondern in einzelnen Punkten auch selbst durch eine Bezugnahme auf persische Zustände gethan hat,[1] in dem einen und dem andern Bilde nur so viel von diesen Staatswesen hervor, wie viel mit seinen eigenen allgemeinen Grundsätzen übereinstimmt, von denen der allgemeinste eben der ist, dass ein monarchisches Regiment ein Volk bedingungsweise glücklicher machen könne, als jedes andere. Dagegen hat nun aber die dritte Schrift Hiero, nach unserer Auffassung, allerdings den Zweck, speciell für Athen oder einen ähnlichen griechischen Staat die monarchische Idee

[1] Z. B. Alcib. p. 121.

gerade mit demjenigen historischen Zustande in Zusammenhang zu bringen, in welchem sowohl in Athen, wie in anderen griechischen Städten, die Demokratie schon wiederholt in die monarchische Form übergeführt worden war. Es ist die Tyrannis, welche Xenophon als den Uebergang zu derjenigen Staatsform und demjenigen Staatswesen für brauchbar ansieht, worin er selbst sein Vaterland am liebsten sehen möchte, d. h. zu einem gesetzlichen Königthum. Man fühlt sogleich den ausserordentlichen Contrast, der an dieser Stelle die platonische Anschauungsweise von der xenophontischen scheidet, trotzdem dass im Allgemeinen die monarchische Neigung beider Schriftsteller dieselbe ist. Plato stellt die Tyrannis als den Schrecken erregenden Ausgang der schlechtesten aller Verfassungen, der Demokratie, dar, und weiss nur mit düsteren Farben zu malen, ohne dass in ein Gemälde ein Lichtstrahl der Hoffnung fiele, es könne das Schlechteste möglicher Weise gerade der Anfang des Besten werden. Xenophon kennt jene Schrecken der Tyrannis so gut, wie Plato, und schildert, nach unsrer Meinung, die Situation des Tyrannen sogar mit natürlicheren und concreteren Farben, als dieser. Allein er erblickt in der Tyrannis, ausser der Form, auch noch einen persönlichen Kern und hält es für mögiich, dass dieser in ein vernünftiges inneres Wachsthum übergehen, seine erste Form von sich abwerfen und mit einer wahrhaft königlichen Hülle vertauschen kann. Xenophon führt uns ein Uebel nach dem andern vor, welches die Tyrannis nach der eigenen Aussage des fingirten Gewaltherrschers begleitet, bis auf das grösste, welches darin bestehen soll, dass, wenn der Tyrann sich auch seiner Lage entziehen wollte, er dies nicht einmal würde ausführen können. Von hier an folgt dann aber die Beweisführung des Gegentheils, dass nämlich gerade der Tyrann die Herrschaft, wenn er nur der geeignete Mann dazu sei und sich der rechten, ihm zugänglichen Mittel bediene, sehr wohl zu einer derartigen Umwandlung seiner Lage verwenden könne, dass er zu einem das Volk beglückenden, Liebe und Vertrauen geniessenden, von Einheimischen und Fremden geachteten und gerühmten Fürsten werde.[1]

Fasst man den Sinn der obigen Sätze kurz zusammen, so ist er kein anderer, als dass Xenophon ein einheitliches Staatsregiment in der Hand eines klugen, wohlwollenden und soldatisch-energischen Mannes wünschte und nur von einem solchen eine Abhilfe der Calamitäten erwartete, an denen damals insbesondere die athenien-

[1] Hiero 8 u. f.

sische Demokratie litt. Der Verfasser ist der Meinung, dass Xenophon mit diesem Gedanken seine Zeit besser verstanden hat, als Plato, und dass das Bild, welches er in den letzten Kapiteln des Hiero von seinem Fürsten entwirft, keineswegs die reale Möglichkeit unter damaligen Verhältnissen überschritten hat. Man muss annehmen, dass ein Historiker, wie Xenophon, bei der Abfassung solcher Schriften, wie unter den genannten namentlich des Hiero, sich auch der Existenz lebender Persönlichkeiten, die zu seinem Bilde passten, bewusst gewesen ist und die Ueberzeugung gehabt hat, dass auch der griechische Volkscharakter ein derartiges Regiment zu seiner Zeit würde ertragen haben. Diese Annahme ist um so wahrscheinlicher, da manche von den Mitteln, die er dem Tyrannen empfiehlt, um sich in einen beliebten und geachteten Monarchen umzuwandeln, mit dem Verfahren übereinstimmen, was schon von einzelnen Gewalthabern angewandt worden war. Er soll in allen Fällen, wo Zwang oder Strafe nöthig ist, hiermit einen Andern beauftragen, sich selbst aber die Austheilung von Lob und Belohnung vorbehalten. Nach dieser Maxime soll die Verwaltung und Justiz durch das ganze Land an einzelne Behörden vertheilt sein. Vorzüglich soll der natürliche Ehrgeiz der Menschen und ihr Wetteifer durch Preise und Belohnungen gehoben und benutzt werden, damit die Nichtsthuerei und Faulheit des Volks, woraus allerlei Schlechtigkeiten entspringen, durch Arbeitsamkeit verdrängt werde.[1] Das Militär soll nicht als blosse Leibwache, sondern als eine Wache in den Städten und auf dem Lande dienen, welche die ehrlichen und achtungswerthen Bürger, wie vor äusseren Feinden, so auch in ihren Besitzungen und Geschäften vor dem inländischen Gesindel schützt.[2] Desgleichen komme es darauf an, Handel, Gewerbe und Ackerbau zu heben, nicht für seinen eigenen Geldbeutel zu sorgen, sondern das Vermögen der Bürger zu vermehren, dadurch auch die Staatseinkünfte ergiebiger zu machen und bei Beobachtung eigener einfacher Lebensweise die Stadt mit Gebäuden, Tempeln und Hallen, Märkten und Häfen zu schmücken.[3] Endlich soll der Gewaltherr-

[1] Hiero 9, 8. *Καὶ μὴν κακουργίαι γε ἧσσον τοῖς ἐνεργοῖς ἐμφύονται.*

[2] Hiero 10. Was Plato aus inländischen Bürgern, das wollte Xenophon aus Söldnertruppen machen: ein Militär, das nicht blos nach Aussen wirkt, sondern im Innern Ordnung hält und zu diesem Zweck ein unbedingt gehorchendes Werkzeug ist.

[3] Hiero 11. *Οἰκίαν πότερον ὑπερβαλλούσῃ δαπάνῃ κεκαλλωπισμένην*

scher in allen seinen Handlungen ein natürliches Wohlwollen hervortreten lassen und sich so betragen, wie wenn das Vaterland sein Haus, die Bürger seine Genossen, die Freunde seine Kinder und die Kinder ihm wie sein eigenes Herz theuer wären und er Alle durch Wohlthun besiegen wollte.[1]

Wie hiernach schon Xenophons allgemeine Ansicht von der Staatsverfassung und der Richtung, die eine Regierung zu nehmen hat, um das Wohl der Bürger zu fördern, eine andere, der Wirklichkeit näher stehende ist, als die platonische Auffassung, so prägt sich dies nun noch deutlicher in den besonderen Vorschlägen aus, die zu demselben Zwecke gemacht werden. Dabei zeigt sich von vornherein wiederum seine historische Natur, indem er nicht, wie Plato, darum, weil die Verfassung nicht nach seinem Sinne ist, gewissermassen mit dem Vaterlande spröde thut und sich nur „gezwungen" dem Dienste desselben widmen will: sondern, trotzdem, dass die Verfassung der Athener nach seinem Dafürhalten nichts taugt, lässt er sich doch in ganz concrete Erwägungen der Umstände und Verhältnisse ein, um nach bester Ueberzeugung zu rathen und zu helfen. Unter den Gegenständen, die ihn in dieser Hinsicht beschäftigen, darf jedoch sowohl die Erziehungsfrage, als auch das Militärwesen hier nur kurz berührt werden, weil es blos darauf ankommt, den Gegensatz hervorzuheben, in welchem Xenophon auch von dieser Seite zu Plato steht. Ueber die anderen Vorschläge aber, die theils überhaupt das Verkehrswesen, theils besonders die Finanzen und den Ackerbau betreffen, ist so viel zu erwähnen, als nöthig ist, damit daraus der Sinn und Geist der angewandten Ethik Xenophons sichtbar werde.

Obwohl Xenophon unstreitig die Wissenschaften als solche und die Philosophie selbst nach ihrer abstracten, logischen und metaphysischen Seite geschätzt hat[2], so nehmen doch dieselben unter den

μᾶλλον ἡγῇ κόσμον ἄν σοι παρέχειν ἢ πᾶσαν τὴν πόλιν τείχεσι τε καὶ ναοῖς καὶ παραστάσι καὶ ἀγοραῖς καὶ λιμέσι κατασκευασμένην; κ. τ. λ.

[1] Die Schlussworte im Hiero: *Αὔξε δὲ τὴν πόλιν· σαυτῷ γὰρ δύναμιν περιάψεις κτῶ δὲ αὐτῇ συμμάχους· νόμιζε δὲ τὴν πατρίδα οἶκον, τοὺς δὲ πολ'τας ἑταίρους, τοὺς δὲ φίλους τέκνα σεαυτοῦ, τοὺς δὲ παῖδας ὅ τιπερ τὴν σὴν ψυχὴν καὶ τούτους πάντας πειρῶ νικᾶν εὖ ποιῶν. Ἐὰν γὰρ τοὺς φίλους κρατῇς εὖ ποιῶν, οὐ μή σοι δύνωνται ἀντέχειν οἱ πολέμιοι. Κἂν ταῦτα πάντα ποιῇς, εὖ ἴσθι πάντων τῶν ἐν ἀνθρώποις κάλλιστον καὶ μακαριώτατον κτῆμα κεκτήσῃ· εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ.*

[2] De Venat. 13, 9. *Τὰ μὲν οὖν τῶν σοφιστῶν παραγγέλματα παραινῶ φυλάττεσθαι, τὰ δὲ τῶν φιλοσόφων ἐνθυμήματα μὴ ἀτιμάζειν.*

Gedanken, die er über Erziehung äussert, keinen hervorragenden Platz ein, und wir erblicken hierin seine principielle Abweichung von Plato. Was sich Xenophon bei der Erziehung vorzugsweise als Zweck dachte, entlehnt er dem Begriffe, den er sich von einem braven und ehrenwerthen Manne (*καλὸς κἀγαθός*) entworfen hatte: d. h. der Knabe soll ein Bürger werden, der kräftig an Leib und Seele sein Vaterland zu vertheidigen weiss und in ihm den Gesetzen gehorsam seinen Platz zum Nutzen der Freunde und des Ganzen mit Verstand und Fleiss ausfüllt. Diesem Gesichtspunkte gemäss empfiehlt er weder einen langen Studiencursus, noch überhaupt anhaltende intellectuelle Anstrengungen, worauf bei Plato das Meiste ankommt, sondern, abgesehen von der gewöhnlichen Gymnastik, ausdrücklich solche Beschäftigungen, die durch die Art, wie dabei Körper und Geist in Anspruch genommen werden, beide in der genannten Richtung ausbilden. Wohl wissend, dass ein richtig gebildetes Denken, namentlich über Das, was Recht und Unrecht ist, auch einen ausserordentlichen Werth für die Erziehung hat und ein guter Unterricht den Menschen befähigt, nicht blos nach Gründen zu handeln, sondern auch die Zahl nützlicher Einrichtungen zu vermehren,[1] hält er es doch für richtiger, wo möglich den Unterricht sogleich mit einer den Kenntnissen zugehörigen Praxis zu verbinden. Das Beste, sagt er, scheint mir zu sein, dass man das Gute bei der Natur selbst erlernt, und erst den zweiten Werth hat es, sich von Solchen, die wirklich etwas Gutes verstehen, unterrichten zu lassen, gar keinen Werth aber von Solchen, die nur täuschen.[2] Dabei legt er, seinen allgemeinen Grundsätzen über die Entstehung der Tugend gemäss, ein grosses Gewicht darauf, dass die Jugend bei solchem praktischen Unterricht oder vielmehr bei solcher unterrichtenden Praxis Arbeit und Anstrengung kennen lernt, das blosse Vergnügen zu ver-

[1] A. a. O. 12, 14. *Παίδευσις γὰρ καλὴ διδάσκει χρῆσθαι νόμοις καὶ λέγειν περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀκούειν. Οἱ μὲν οὖν παρασχόντες αὑτοὺς ἐπὶ τὸ ἀεί τι μοχθεῖν τὲ καὶ διδάσκεσθαι αὑτοῖς μὲν μαθήσεις καὶ μελέτας ἐπιπόνους ἔχουσι, σωτηρίαν δὲ ταῖς ἑαυτῶν πόλεσιν· οἱ δὲ μὴ θέλοντες διὰ τὸ ἐπίπονον διδάσκεσθαι, ἀλλὰ ἐν ἡδοναῖς ἀκαίροις διάγειν, φύσει οὗτοι κάκιστοι κ. τ. λ.*

[2] A. a. O. 13, 4. *Ἐγὼ δὲ ἰδιώτης μὲν εἰμι, οἶδα δὲ ὅτι κράτιστον μέν ἐστι παρὰ αὐτῆς τῆς φύσεως τὸ ἀγαθὸν διδάσκεσθαι· δεύτερον δὲ παρὰ τῶν ἀληθῶς ἀγαθόν τι ἐπισταμένων μᾶλλον ἢ ὑπὸ τῶν ἐξαπατᾶν τέχνην ἐχόντων.*

achten angeleitet wird und ein Ehrgefühl in sich ausbildet, durch welches sie dereinst ebenso sehr vor schmutziger Habgier, Genusssucht und Sittenlosigkeit, wie vor der Nichtsthuerei und den damit zusammenhängenden Schlechtigkeiten, wie Sykophantie, Betrügerei, Unterschleif und Diebstahl bewahrt werde.[1] Wie Xenophon in solchem Sinn auch noch für die Bürger namentlich den Ackerbau empfiehlt, so hebt er für die Jugend als eine Beschäftigung der Art mit starkem Nachdruck die Jagd hervor, deren sachkundigen Betrieb er besonders für geeignet hält, Leib und Seele der Jugend zu kräftigen und aus ihr wackere und ehrenwerthe Bürger zu machen.[2]

Die auf militärische Ehre basirte Richtung, welche Xenophons Ansicht von der Erziehung der atheniensischen Jugend involvirt, setzt sich nun auch in der Auffassung fort, unter welcher bei ihm die militärische Seite des Staates überhaupt erscheint. Plato wollte, wie gezeigt ist, in eigenthümlicher Weise die körperliche und intellectuelle Bildung, die physische Kraft und die Einsicht der Seele theils vereinigen, theils von einander trennen und die erstere der letzteren unterordnen. Dabei setzte er gleichzeitig das Militär gewissermassen aus dem Staate hinaus, indem er es von dem allgemeinen Wechsel des Privatlebens durch Mangel an Eigenthum u. s. w. loslöste und zu einer stabilen Colonie innerhalb des Staates umwandelte. Ganz anders wiederum erscheint derselbe Gegenstand bei Xenophon. Selbst Militär und zwar vorzugsweise der berittenen Truppe zugeneigt, erblickt er seine Aufgabe, von dieser Seite durch seinen Rath zu dienen, vorzugsweise einmal darin, dass das Institut der Reiterei als solches in sich mehr, als bisher, gekräftigt, zu einer einheitlichen imponirenden Masse vervollständigt und dabei nicht blos durch äussere, erzwungene Disciplin geordnet und zusammengehalten, sondern namentlich auch durch eine Mitbetheiligung des persönlichen Ehrgeizes, wie durch das Uebergewicht der Anführer an militärischer Kenntniss und Bildung zu einer starken und zuverlässigen Wehr des Staates erhoben werde. Die Mittel für Erreichung

[1] A. a. O. 13, 10—16.

[2] Ausser der im Text benutzten Schrift spricht Xenophon über Erziehung noch in der Cyropädie und in der Abhandlung über die lacedämonische Verfassung. Der Verf. hält aber das in den beiden letzteren Schriften Gesagte nicht für geeignet, darin eine specielle Absicht Xenophons erblicken zu können, dass es für die Anwendung in Athen niedergeschrieben sei: Xenophon will damit nur die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung rege erhalten, welche die Behandlungsweise der Jugend für den Staat hat.

dieses Zweckes anzugeben, gehört wesentlich mit zur Aufgabe der mehrmals genannten Schrift. Andrerseits aber liegt Xenophons Absicht auch darin, dass er eben diese Truppe noch mehr, als es schon Gebrauch war, durch eine glänzende und imponirende Betheiligung an den öffentlichen Feierlichkeiten mit der allgemeinen bürgerlichen Stimmung inniger verschmelzen und auch hierdurch das Bewusstsein der Bürger von der Kraft ihres Staates erhöhen wollte. Aus der Ausführlichkeit und Specialität, womit er das dabei zu beobachtende Paradeceremoniel angiebt,[1] darf man auf den Werth, den er diesem Gegenstande beilegt, schliessen, und Niemand, der die Wirkung militärischer Schauspiele auch in unseren Staaten nicht blos von ihrer üblen, sondern auch ihrer guten Seite kennt, wird dem xenophontischen Gedanken seinen Werth absprechen. Summarisch ausgedrückt, lässt sich sagen, Xenophon habe es für durchaus nöthig erachtet, dass die nationale Seite des atheniensischen Kriegswesens noch weiter ausgebildet werde.

Trotzdem aber, dass Xenophon ein Soldat war, liebte er nicht blos den Ruhm der Tapferkeit, Auszeichnung und Ehre, sondern kannte und schätzte ebenso oder noch mehr den Werth des Friedens und die mit demselben für den Staat verbundenen Segnungen.[2] Dies führt uns zu seiner ethischen Auffassung der täglichen Verrichtungen und Geschäfte des Volks in Friedenszeiten oder zu seiner staatsökonomischen Ansicht. Die Schriften, die hierher gehören, wie über Athens Einkünfte und zum Theil die Oekonomik, enthalten Grundsätze, die wiederum zu der platonischen Anschauung derselben Gegenstände in einem starken Contraste stehen. Wenn nämlich Xenophon allerdings auch an der Meinung fast aller Gebildeten aus der älteren Schule oder des freien Griechen überhaupt in gewissem Grade Theil nimmt, dass die handwerksmässigen, namentlich mit

[1] Mag. equit. 3, 2—14.

[2] De Vectig. 5. Dabei die lebhafte Hinweisung auf Athens Handel: *πασῶν δὲ πόλεων Ἀθῆναι μάλιστα πεφύκασιν ἐν εἰρήνῃ αὔξεσθαι. Τίνες γὰρ ἡσυχίαν ἀγούσης τῆς πόλεως οὐ προσδέοιντ᾽ ἂν αὐτῆς ἀρξάμενοι ἀπὸ ναυκλήρων καὶ ἐμπόρων; οὐχ οἱ πολύσιτοι, οὐχ οἱ πολύοινοι, οὐχ οἱ ἡδύοινοι, τί δὲ οἱ πολυέλαιοι, τί δὲ οἱ πολυπρόβατοι, οἱ δὲ γνώμῃ καὶ ἀργυρίῳ δυνάμενοι χρηματίζεσθαι; καὶ μὴν χειροτέχναι τε καὶ σοφισταὶ καὶ φιλόσοφοι, οἱ δὲ ποιηταί, οἱ δὲ τὰ τούτων μεταχειριζόμενοι, οἱ δὲ ἀξιοθέντων ἢ ἀξιακούστων ἱερῶν ἢ ὁσίων ἐπιθυμοῦντες, ἀλλὰ μὴν καὶ οἱ δεόμενοι πολλὰ ταχὺ ἀποδίδοσθαι ἢ πρίασθαι, ποῦ τούτων μᾶλλον ἂν τύχοιεν ἢ Ἀθήνησιν; κ. τ. λ.* Ist zu verbinden mit Vectig. 3.

einer sitzenden Lebensweise verbundenen Geschäfte, insofern sie der geistigen und leiblichen Bildung hinderlich sind, mit Recht zu verachten seien[1], so erhebt er sich doch andrerseits zu der klaren Ueberzeugung, dass nur durch eine verständige und fleissige Verwerthung der Dinge, welche die vaterländische Natur in Land und Meer darbietet, eine sichere Basis für die gedeihliche Existenz des Staates im Innern und nach aussen gewonnen werden könne. Diese Ueberzeugung gründet er aber nicht etwa auf eine dumpfe, verstandlose Begierde oder einen zwecklosen Hang nach materiellen Besitzthümern, noch auf die Voraussetzung eines egoistischen Triebes oder eines sogenannten angebornen Eigennutzes, sondern, was Xenophon in seinem staatsökonomischen Gedanken leitet, ist theils die Freude über die Gaben der Natur und die dankbare Annahme derselben,[2] theils das Wohlgefühl über die bei zunehmendem Nationalreichthum auch vergrösserte Möglichkeit, die Umgebung und das Leben darin zu verschönern, und endlich der politische Gesichtspunkt, dass, wo Niemand Noth leidet, auch der Rechtszustand im Staat und zu den Nachbarn desto sicherer ist.[3] Dazu kommt, dass Xenophon, dessen Individualität zu rastloser Thätigkeit hinneigte, die **Arbeit** als solche nicht blos für ein Mittel, anderweitige Uebel zu verhüten, sondern wegen der damit verbundenen Erhöhung des Selbstgefühls auch für eine Kraft ansah, den sittlichen Zustand des Individuums und hierdurch auch die Lage der Gesellschaft zu heben. Die Arbeit, der Erwerb und die Beschäftigung überhaupt hat bei Xenophon nicht blos eine sachliche, sondern auch eine persönliche Bedeutung, und der Werth, der den Dingen und Producten, sowie deren Verarbeitung und Erzeugung zukommt, hängt nach ihm wesentlich von dem geistigen Verhältnisse ab, welches der Mensch sich zu den Dingen und Producten giebt. Daher ist Xenophons Auffassung nicht blos der politisch ökonomischen, sondern auch der haushälterischen privaten Angelegenheiten durchaus ethischer Art, und die Güterlehre,

[1] Oecon. 4, 2. *Ἀλλὰ καλῶς λέγεις. Καὶ γὰρ αἵ γε βαναυσικαὶ καλούμεναι καὶ ἐπιῤῥητοί εἰσι, καὶ εἰκότως μέντοι πάνυ ἀδοξοῦνται πρὸς τῶν πόλεων. Καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα τῶν τε ἐργαζομένων καὶ τῶν ἐπιμελομένων, ἀναγκάζουσαι καθῆσθαι καὶ σκιατραφεῖσθαι, ἔνιαι δὲ καὶ πρὸς πῦρ ἡμερεύειν.*

[2] A. a. O. 5 u. Vectig. 1.

[3] Oecon. 20, 15. *Ὁ δὲ μήτε ἄλλην τέχνην χρηματοποιὸν ἐπιστάμενος μήτε γεωργεῖν ἐθέλων φανερὸν ὅτι κλέπτων ἢ ἁρπάζων ἢ προσαιτῶν διανοεῖται βιοτεύειν ἢ παντάπασιν ἀλόγιστός ἐστι.*

welche seine Schriften enthalten, basirt auf den Gedanken, dass die Materie nur insofern ein Gut ist, als sie einem verständigen, von dem Geiste ausgehenden Zwecke dient.

Von den beiden Gegenständen, denen Xenophon in der bezeichneten Richtung vorzugsweise seine Aufmerksamkeit widmet, gehört das Finanzwesen nur insofern hierher, als das darüber Gesagte gleichfalls den allgemeinen ethischen Gesichtspunkt Xenophons wahrnehmen lässt. Gleich im Anfang der Abhandlung über die Einkünfte Athens giebt er als Motiv seiner Untersuchung an, dass er sich davon überzeugen wolle, ob in der That, wie Einige behaupteten, Athen wegen der Armuth seiner Bürger gegen die Verbündeten ungerecht sein müsse, und ob solcher Armuth nicht abzuhelfen sei. Dann folgt eine anziehende kurze Skizze von der geographischen Lage Attika's, von dem Klima und den Naturproducten, worin der Verfasser reiche Güterquellen erblickt. Dann wird das Verhältniss der Metöken, der Beisassen oder Schutzverwandten, besprochen und auf gewisse, wie Xenophon meint, von der Billigkeit geforderte Abänderungen desselben hingewiesen, wodurch ausser der Verbesserung der finanziellen Lage der Staat auch an Macht gewinnen würde. Dann folgt eine specielle Angabe der namentlich dem Handel Athens günstigen Umstände, und der Art, wie dieselben zum Vortheil der Stadt zu benutzen seien, wobei Xenophon gewisse humane, kosmopolitische Gedanken äussert, in deren Lichte der Handel Athens schwerlich bis dahin jemals angesehen war.[1] Ferner wird der Betrieb in den Silberminen in Erwägung gezogen und darüber eine ausführliche Instruction ertheilt, wie dieselben am vortheilhaftesten für das Gemeinwesen ausgebeutet werden könnten. Alle diese und andre Vorschläge, über deren wirkliche und begründete Zweckmässigkeit hier nicht zu urtheilen ist, sollen aber nicht dazu dienen, die Bürger blos reicher zu machen, sondern den ethischen Zweck des Staates und sein wahres Glück zu fördern. Mit der zunehmenden Wohlhabenheit des Gemeinwesens, meint Xenophon, wird auch der Bürger den Gesetzen mehr gehorchen, die staatliche Ordnung

[1] Vectig. 2 u. 3. Die fremden Kaufleute z. B. sollen in den freundschaftlichen Verkehr aufgenommen und durch Ehrensitze im Theater und bei anderen Gelegenheiten ausgezeichnet werden. Dahin gehört auch der merkwürdige Vorschlag, dass man ein Capital zusammenbringen möge, um in der Stadt und im Hafen Gasthäuser und Wohnungen für die Fremden, Buden und Markthallen für Waaren anlegen und überhaupt den überseeischen Verkehr auf alle Weise befördern solle.

zunehmen und die Kriegstüchtigkeit wachsen.[1] Im Gefühl seiner Sicherheit wird Athen den Frieden lieben lernen und ihn dazu gebrauchen können, das Uebergewicht seiner Bildung in solcher Art geltend zu machen, dass ihm die anderen Staaten gern wiederum die Führerschaft Griechenlands anvertrauen und jeder von ihnen wünschen wird, dass Athen eine lange Existenz habe.

Wie Xenophon die Beschäftigungen der Bürger vorzüglich nach ihrer ethischen Wirkung d. h. danach schätzt, wie sehr sie auf das Leben des Individuums und der Gesellschaft einen veredelnden, ordnenden, die Verständigkeit vermehrenden und eben hierdurch auch beglückenden Einfluss ausüben, geht namentlich aus dem hervor, was er über den Betrieb der Landwirthschaft sagt. Man erkennt deutlich, dass, obgleich er den Ackerbau als solchen zum Ganzen des Hauswesens rechnet, er doch auch diesen Gegenstand im Hinblick auf den Gewinn behandelt, der daraus für den Staat in seiner Gesammtheit entspringt. Xenophon empfiehlt den Ackerbau, weil er das Leben eines gewissen und gerade des besseren Theiles der Bürgerschaft, der den Gewerben und dem Handel fern bleibt oder fern bleiben sollte, für eine Beschäftigung gewinnen will, welche durch die Familie hindurch zur Consolidirung des Staatslebens beiträgt. Die Landwirthschaft tritt demnach bei Xenophon an die Stelle Dessen, was Plato für die höhere Schicht der Gesellschaft in den Wissenschaften und in der Philosophie fand: es ist nicht die dem Leben abgekehrte Vertiefung des Denkens in abstracte Probleme, womit der freie, gebildete Bürger am meisten seine Zeit ausfüllen soll, sondern eine nützliche und angenehme Thätigkeit, welche noch mehr, als die Jagd, gleichzeitig Körper und Geist in Bewegung setzt, den Wohlstand des Hauses vermehrt und zu Allem befähigt, was eines freien Mannes würdig ist.[2] In anmuthiger Weise, so dass daraus auch ein sonst bei den Griechen seltener hervortretendes Gefühl für die Eindrücke der landschaftlichen Aussenwelt sich kundgiebt, beginnt Xenophon seine Empfehlung des Ackerbaues mit der dankbaren Anerkennung der Gaben, welche die Natur insbesondere dem sich fleissig mit ihr beschäftigenden Menschen nicht

[1] A. a. O. 4, 51. *Πραχθέντων γε μὴν ὧν εἴρηκα ξύμφημι ἐγὼ οὐ μόνον ἂν χρήμασιν εὐπορωτέραν τὴν πόλιν εἶναι, ἀλλὰ καὶ εὐπειθεστέραν καὶ εὐτακτοτέραν καὶ εὐπολεμωτέραν γενέσθαι.*

[1] Oecon. 5, 1 u. 11. *Ἐμοὶ μὲν θαυμαστὸν δοκεῖ εἶναι εἴ τις ἐλεύθερος ἄνθρωπος ἢ κτῆμά τι τούτου ἥδιον κέκτηται ἢ ἐπιμέλειαν ἡδίω τινὰ ταύτης εὕρηκεν ἢ ὠφελιμωτέραν εἰς τὸν βίον.*

blos zu seinem Unterhalt, Schmucke und Vergnügen, sondern auch zur Verschönerung seiner Gottesverehrung darbietet. Dann weist er auf die mit dem Ackerbau in Verbindung stehenden anderweitigen Geschäfte, wie Viehzucht und Jagd, und den daraus entspringenden Nutzen hin, zeigt, wie aus seinem Betriebe ein Sinn für Gerechtigkeit erwächst, sowie eine Neigung der Menschen, sich enger einander anzuschliessen und sich gegenseitig zu helfen, und bestätigt die Wahrheit des Ausspruches, welcher den Ackerbau gleichsam die Mutter und Bewahrerin aller anderen Künste nennt.[1] Den stärksten Accent aber legt Xenophon auf den Zuwachs, den die geistige Energie, von der in jedem Falle das Meiste abhängt, durch den landwirthschaftlichen Betrieb insofern gewinnt, als man einsieht, dass eine durch ein richtiges Mass des Befehlens und Gehorchens, wie durch die Mitwirkung persönlicher Ueberlegenheit des Vorstehers über die Untergebenen hervorgerufene und durch ein Ehrgefühl auf beiden Seiten unterhaltene Ordnung der Geschäfte auch den grössten Effect der Arbeit hervorbringt.[2]

[1] A. a O. 17. *Καλῶς δὲ κἀκεῖνος εἶπεν, ὃς ἔφη τὴν γεωργίαν τῶν ἄλλων τεχνῶν μητέρα καὶ τροφὸν εἶναι. Εὖ μὲν γὰρ φερομένης τῆς γεωργίας, ἔῤῥωνται καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι ἅπασαι, ὅπου δ᾽ ἂν ἀναγκασθῇ ἡ γῆ χερσεύειν, ἀποσβέννυνται καὶ αἱ ἄλλαι τέχναι σχεδόν τι καὶ κατὰ γῆν καὶ κατὰ θάλατταν.*

[2] Oecon. 21, 8. *Τούτους δὴ δικαίως ἂν τις καλοίη μεγαλογνώμονας, ᾧ ἂν ταῦτα γιγνώσκοντες πολλοὶ ἕπωνται καὶ μεγάλῃ χειρὶ εἰκότως οὗτος λέγοιτο πορεύεσθαι οὗ ἂν τῇ γνώμῃ πολλαὶ χεῖρες ὑπηρετεῖν ἐθέλωσι καὶ μέγας τῷ ὄντι οὗτος ἀνὴρ ὃς ἂν μεγάλα δύνηται γνώμῃ διαπράξασθαι μᾶλλον ἢ ῥώμῃ. Οὕτω δὲ καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις ἔργοις, ἄν τε ἐπίτροπος ᾖ ὁ ἐφεστηκὼς ἄν τε καὶ ἐπιστάτης, ὃς ἂν δύνηται προθύμους καὶ ἐντεταμένους παρέχεσθαι εἰς τὸ ἔργον καὶ συνεχεῖς, οὗτοι δὴ οἱ ἀνύτοντές εἰσιν ἐπὶ τ᾽ ἀγαθὰ καὶ πολλὴν τὴν περιουσίαν ποιοῦντες.* Zur Ergänzung des Obigen vom Standpunkte der Nationalökonomie ist zu vergleichen: Roscher, über das Verhältniss der Nationalökonomie zum classischen Alterthum, in den Berichten der königl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaften; philolog. hist. Klasse. B. 1. 1849 S. 115. Nachdem Roscher vieles Einzelne, ohne es jedoch zu erschöpfen, hervorgehoben hat, schliesst er mit den Worten: „um auch Das nicht zu vergessen, so ist Alles mit einer Klarheit der Auffassung, einer Grazie der Form und einer Geschicklichkeit der Beispiele geschrieben, dass unter den Neueren höchstens Galiani damit verglichen werden kann. Recht eigentlich edler Wein in einem goldenen Becher! obschon der Kreis seiner Verehrer niemals sehr ausgedehnt sein wird. Man muss Künstelei, Schwulst und Zerrissenheit gründlich kennen und verabscheuen gelernt haben, um den hohen Werth dieser Natur, Einfachheit und Harmonie recht zu würdigen." Bruno Hildebrand, Xenophontis et Aristotelis de oeconomia publica doctrinae illustrantur. Particula I. Marburgi 1845.

Nachdem im Bisherigen gezeigt ist, wie Xenophon nach seiner Auffassung gewisser sokratischer Gedanken allgemeine praktische Fragen behandelt hat, bleibt jetzt noch derjenige Theil seiner angewandten Ethik übrig, in welchem wir ihn, obgleich sich der sokratische Einfluss darin gleichfalls fortsetzt, doch gewissermassen einen selbstständigen Lehrer der Doctrin nennen müssen. Das Individuum auf der einen und der Staat auf der andern Seite bilden die extremen Sphären, worin die ethischen Aufgaben sich realisiren: zwischen ihnen liegt die Familie, das Haus, die Privatwirthschaft, als ein Gebiet, welches sich der angewandten Ethik in ihrem jugendlichen Alter unbedingt leichter, als der Staat, zum Versuche einer systematischen Behandlung darbietet, weil die Zahl der darauf wirkenden Kräfte und der seine ethische Eigenthümlichkeit bestimmenden Factoren eine sichrere Umgränzung zulässt. Nicht blos aber dies, dass Xenophon einen doctrinellen Versuch der Art gemacht hat, muss man für bedeutend halten, sondern wichtiger ist der Gedanke als solcher, dass das Haus neben dem Individuum und dem Staat ein eigenthümliches Object ethischer Kunst und Wissenschaft bildet. Ist dieser Gedanke auch nicht, wie gesagt, Xenophons ursprüngliches Eigenthum, so hat er ihm doch eine Ausführung gegeben, wie es vor ihm noch kein Andrer gethan hatte, und wodurch er gleichzeitig den Beweis liefert, dass sein praktischer Sinn an dieser Stelle mehr, als Plato's speculatives Talent, sich dazu eignete, eine wesentliche Lücke in der bisherigen Auffassung der ethischen Gebiete auszufüllen. Dabei kommen überdies, was der damaligen Zeit gegenüber nicht weniger bedeutend ist, noch andere für die sittliche Werthschätzung erhebliche Verhältnisse, wie namentlich zwischen Mann und Frau, Herrn und Sklav, in Frage, die eben dadurch, dass die Totalität, nämlich das Haus, wozu sie gehören, jener Schätzung näher gerückt wird, gleichfalls in einem besseren Lichte erscheinen. Während Plato über das Sklavenverhältniss noch eine beschränkte Ansicht hegte und wegen der Verirrung, worin sich seine Auffassung der Ehe, des Verhältnisses zwischen Aeltern und Kindern und überhaupt der Familie befand, die letztere sich ihm gleichsam ganz aus dem Gesichtskreise verlor, findet man bei Xenophon ein klares Bewusstsein wenigstens davon, dass in und mit dem Hausstande eine eigene Gemeinschaft gesetzt wird, welche über das Individuum hinaus und innerhalb des Staates ein selbstständiges ethisches Leben auszubilden und zu tragen berufen ist. Andrerseits ist es allerdings ebenso gewiss, dass auch Xenophon hinter der

vollen Erkenntniss dieses Gegenstandes schon darum noch weit zurückbleiben musste, weil seine Schätzung selbst principiell keine absolut sittliche, sondern eben nur jene verständige war, welche auch das an und für sich Würdige nur insofern unter die Zahl der Güter rechnet, als es bei zweckmässiger Behandlung unbedingt zu dem Glücke des Besitzers einen gewissen Bruchtheil hinzubringt.

Die schöne Abhandlung Xenophons, der Oekonomikos, worin der fragliche Gegenstand erörtert wird, definirt zunächst die Oekonomie als die Wissenschaft oder Kunst, das Haus oder das Hauswesen gut zu verwalten, und versteht unter dem letztern den Inbegriff alles Dessen, was Jemand in und ausser dem Hause an Gütern besitzt.[1] Xenophon drückt durch diese Erklärung den Gedanken aus, dass der blosse Besitz eines Gegenstandes, z. B. eines Feldes oder einer Schaafheerde, für den Fall, wenn derselbe nicht zugleich ein irgendwie Nützliches ist, auch nicht zum Güterbesitz, folglich auch nicht zum Hauswesen gerechnet werden darf, indem ein solches Besitzthum für Den, der es hat, nicht mehr ist, wie wenn er es nicht hätte. Wird allerdings, damit Etwas ein Nützliches, also ein Gut sei, dabei immer eine gewisse natürliche Beschaffenheit des Gegenstandes vorausgesetzt, so ist diese doch nicht das Wesentliche: an und für sich ist nichts ein Gut, weder Haus noch Hof, weder Geld noch Freund noch Wissenschaft. Damit vielmehr Etwas ein wahres und eigentliches Besitzthum d. h. ein Gut werde, ist zunächst die subjective Befähigung des Besitzers nöthig, dasselbe richtig zu gebrauchen d. h. die Kenntniss und der Verstand, es zu seinem Nutzen zu verwenden; ferner einerseits noch die Absicht oder der Wille, der auf die thatsächliche Benutzung ausgeht, und andrerseits eine solche Gemüthsbeschaffenheit, dass diese Absicht auch zur Ausführung gelangen kann. Was diese letztere Bedingung betrifft, so schliesst Xenophon durch sie die Reihe der psychischen Hindernisse aus, welche der wirklichen Anwendung der Kenntniss und des Verstandes entgegenstehen und die sonstige Möglichkeit, dass ein Object der Absicht entsprechend ein Gut werde, wieder aufheben. Solche Hindernisse sind namentlich Trägheit, Schwäche, Nachlässigkeit, schlechter gesellschaftlicher Zeitvertreib, Leidenschaften aller Art, wie Ausschweifung, Trunksucht, falscher Ehrgeiz u. s. w. Zugleich drückt er durch sie aber auch die Forderung aus, dass die Verstandesthätigkeit und die Absicht, diese zu gebrauchen, durch gewisse den

[1] Oecon. 1.

genannten Fehlern entgegengesetzte Tugenden, wie Ordnungsliebe, Aufmerksamkeit, Fleiss, richtige Behandlung der Untergebenen, Rechtlichkeit, Gottesfurcht u. s. w. unterstützt werden müssen.[1] Endlich wird noch auf die in dem Güterbegriffe und namentlich im Begriffe des Reichthums liegende sowohl quantitative, wie qualitative Bezüglichkeit auf die Begehrung und das Bedürfniss des Subjectes hingewiesen, indem, wenn im Allgemeinen Jeder, der weniger hat, als er bedarf, arm, und der mehr hat, als er bedarf, reich zu nennen ist, es augenscheinlich von der Beschaffenheit und dem Umfange der Bedürfnisse jedes Einzelnen abhängt, sowohl was, als auch wie viel Etwas für ihn ein Gut ist.[2] Hierin liegt also stillschweigend die Voraussetzung, dass die Erwerbung und Erhaltung der Güter sowohl von einer richtigen Beschaffenheit der Bedürfnisse, wie von dem verständigen Masse derselben abhängt.

Auf Grundlage dieser einfachen Sätze wird nun in der genannten Abhandlung zuerst über die innere Hauswirthschaft, dann über den Geschäftskreis ausser dem Hause gesprochen, welcher der Tendenz der Schrift gemäss nur im Ackerbau und den dazu gehörigen Verrichtungen besteht. Der gedeihliche Betrieb der ganzen Wirthschaft hängt aber wesentlich davon ab, dass das Verhältniss zwischen Mann und Frau von beiden Theilen seiner wahren Bedeutung nach erkannt und mit der entsprechenden Gesinnung aufrecht erhalten werde, weshalb Xenophon seine Ansicht hierüber sehr ausführlich entwickelt. Er sieht die Ehe als eine von den Göttern gestiftete Verbindung zwischen Mann und Frau an, in welcher beide Theile sich selbst zum grössten gemeinschaftlichen Nutzen dienen. Zu diesem Zweck ist die Natur Beider verschieden disponirt und zwar so, dass, abgesehen von der Erhaltung des Geschlechts und der gegenseitigen Unterstützung, für die inneren Geschäfte des Hauses vorzugsweise die Natur der Frau, für die Geschäfte ausser dem Hause die des Mannes bestimmt ist.[3] Es werden die Unterschiede beider Naturen, ohne ihre gleichen Eigenschaften zu übersehen, genau angegeben und die ihnen entsprechenden Geschäftskreise Beider damit in Verbindung gebracht. Der Beruf der Frau ist die Pflege der

[1] A. a. O. 20.

[2] Deshalb nannte Sokrates bei kleinem Besitz sich selbst reich, aber den reichen Kritias arm. Sokrates hatte so viel, dass, wenn er für sein ganzes Besitzthum einen guten Käufer gefunden hätte, er dafür etwa 120 Thaler würde erhalten haben.

[3] Oecon. 7, 23.

Kinder, Zubereitung der Speisen, Verfertigung der Kleider, Aufbewahrung der Vorräthe, überhaupt Verwaltung des inneren als gemeinschaftliches Gut anzusehenden Besitzthums[1], Anordnung und Beaufsichtigung der häuslichen Arbeiten, Hilfsleistung für die erkrankten Sklaven, Unterweisung der Sklavinnen im Spinnen, im Bedienen und in andern Verrichtungen, überhaupt die kluge und verständige Regierung der Dienerschaft. Vorzüglich ferner hat die Frau, da es für den Menschen nichts Nützlicheres und Schöneres giebt, als die Ordnung[2], für diese in Betreff der ganzen inneren Einrichtung und aller im Hause vorhandenen Gegenstände, sowie für die zweckmässige Vertheilung derselben zu sorgen, sowie andrerseits durch natürliche Einfachheit, ohne Putzsucht und Liebhaberei für tändelnden Zeitvertreib, sich auszuzeichnen und an den Tagesgeschäften, selbst an solchen Verrichtungen, die, wie die Wäsche und das Brodbacken, körperliche Anstrengung erfordern, sowohl zur Kräftigung ihrer Gesundheit, wie zur Aufmunterung der Dienerinnen eigenhändig Theil zu nehmen. Um aber das ohne Zweifel ihr selbst Angenehmste zu erreichen, soll sie bestrebt sein, sich so zu betragen, dass sie, indem sie besser, als der Mann, erscheint, diesen zu ihrem Diener macht und bei zunehmendem Alter nicht zu fürchten braucht, an Achtung zu verlieren, sondern desto gewisser die Ehre des Hauses bleibt, je besser sie sich als des Mannes Lebensgenossin und als Wächterin über alle Glieder des Hauses bewährt hat. Denn, fügt Xenophon hinzu, das Wachsthum des Guten und Achtungswerthen am Menschen hängt nicht von seiner äusseren Erscheinung, sondern von der Bethätigung der Tugenden im Leben ab.[3]

In ähnlicher Weise drückt Xenophon seine Ansicht über die Aufgabe des Mannes in dem ihm zugewiesenen, mehr ausser dem Hause liegenden Geschäftskreise aus, wobei der Leser unwillkührlich an des Dichters Worte erinnert wird:

Der Mann muss hinaus ins feindliche Leben,
Muss wirken und streben und pflanzen und schaffen,
Erlisten, erraffen, muss wetten und wagen,
Das Glück zu erjagen.

Xenophon verhehlt auch hier seinen uns schon bekannten Gedanken

[1] A. a. O. 7. 13.

[2] A. a. O. 8, 3. *Ἔστι δ' οὐδὲν οὕτως οὔτ' εὔχρηστον οὔτε καλὸν ἀνθρώποις ὡς ἡ τάξις.*

[3] Oecon. 7, 43. *Τὰ γὰρ καλά τε κἀγαθὰ οὐ διὰ ὡραιότητας, ἀλλὰ δια τὰς ἀρετὰς εἰς τὸν βίον τοῖς ἀνθρώποις ἐπαύξεται.*

nicht, dass eine rechtliche Vermehrung des Eigenthums, also eine Erzielung von Wohlhabenheit und Reichthum dem Hausherrn sehr wohl ansteht, und zwar, weil er, je grösser sein Besitz, desto glänzender auch das Ceremoniel seines Cultus einrichten, desto mehr dürftigen Freunden Hilfe gewähren und zur Erhöhung des Staates durch den Schmuck des Reichthums beitragen könne.[1] Der Verfasser hält es aber nicht für nöthig, von dem in vielfacher Hinsicht interessanten Inhalte der Abhandlung, der uns ebenso lebendig und anschaulich, wie der erste Theil derselben in das innere Leben des xenophontischen Hauses, in den äussern wirthschaftlichen Betrieb einen Blick thun lässt, hier noch ausführlich zu berichten. Er musste aber von der inneren Hauswirthschaft darum so viel hervorheben, weil er die wesentlich verschiedene Auffassung des weiblichen Berufes bei Xenophon und bei Plato zu bestätigen hatte, und beweisen wollte, dass hier Xenophon jedenfalls höher, als Plato, steht. Was Xenophon im zweiten Theile seiner Schrift über die Aufgabe des Hausherrn, die Behandlung der Arbeiter, den Boden und seine Benutzung, über die einzelnen landwirthschaftlichen Verrichtungen, sowie über den Geist äussert, der das Ganze durchdringen soll, gewährt mit dem Vorangehenden zusammengefasst ein so anziehendes Bild verständiger Haushaltung, dass es verdient, für immer aufbewahrt und von Zeit zu Zeit dem modernen Menschen zur Kenntniss gebracht zu werden. Dabei bietet sich noch ein anderer Gedanke von selbst dar, dass nämlich, wie Plato seinen Staat als einen vergrösserten Menschen und den Menschen als einen verkleinerten Staat dachte, so von Xenophon gesagt werden kann, dass er das Haus wie einen kleinen Staat gedacht und den Staat sich wie ein grosses Haus gewünscht hat. Dem Leser bleibt es überlassen, zu entscheiden, welche von beiden Analogien den Vorzug verdient. —

[1] A. a. O. 11, 9. Ἡδὺ γάρ μοι δοκεῖ, καὶ θεοὺς μεγαλείως τιμᾶν καὶ φίλους ἤν τινος δέωνται ἐπωφελεῖν καὶ τὴν πόλιν μηδὲν κατ᾽ ἐμὲ χρήμασιν ἀκόσμητον εἶναι.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

Verbesserungen.

S. 9 Z 15 v. o. lies zusammenzufassen.
S. 14 Z. 4 v. u. lies sämmtliche.
S. 48 Z. 18 v. u lies scheint.
S. 53 Z. 1 der Anmerkung lies Lied.
S. 57 Z. 4 v. u. lies Denkens.
S. 81 Z. 3 v. u. der Anmerkung lies nur um.
S. 200 Z. 4 v. u. lies Lücken.
S. 204 Z. 20 v. o. lies das Wahrscheinlichste.
S. 206 Z. 13 v. o. lies Stimmung. Ebenso Z. 21.
S. 225 Z. 5 v. o. lies nun.
S. 234 Z. 3 v. o. lies Handeln.
S. 265 Z. 5 v. o. lies Seligkeit.
S 284 Z. 9 v. o. lies verlangt.
S. 289 Z. 10 v. u. lies mangelhaft.
S. 290 Z. 5 v. u. lies das.
S. 292 Z. 4 v. o. ist der Gedankenstrich zu streichen.
S. 298 Z. 10 v. u. lies hatte.
S. 314 Z. 1 v. u. ist das Wort in zu streichen.
S. 316 Z 1 v. o. lies physische Thätigkeiten.
S. 327 Z. 16 v. o. lies die ärztliche Kunst, die Heilkunde.
S. 331 S. 4 v. u. lies in.
S. 340 Z. 10 v. o. lies Basilie.
Ebendas Z. 17 ist die Notenzahl 1 statt 2 zu setzen.
S. 341 Z. 11 v. o. fehlt ein —.
S. 351 Z. 10 v. o. lies Ereignisse.
S. 370 Z. 1 v. o. lies einer Doctrin.
S. 396 Z. 14 v. o. lies ihm.
S. 402 Z. 5 v. u. lies Feinheit.
S. 437 Z. 7 v. o. lies gewonnener Einsicht.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Strümpell, Ludwig,

Die Geschichte der griechischen Philosophie zur Übersicht, Repetition und Orientirung bei eigenen Studien

Bd.: 2

Leipzig 1861

Ph.u. 479-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10047077-8